Глава 4

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В *АПОКРИФЕ ОБ ИОСИФЕ И АСЕНЕТ*

Небесный двойник Асенет

В ранних источниках, содержащих истории об еще одном знаменитом персонаже иудейской религиозной традиции, патриархе Иосифе, также обнаруживаются богословские построения, имеющие отношение к представлению о небесном двойнике. Ранее мы уже рассматривали концепцию небесной личности в псевдоэпиграфе, связанном с именем этого патриарха, а именно в *Молитве Иосифа*. Теперь нам следует приступить к детальному изучению еще одного произведения, связанного с историей Иосифа, текста, известного в научной литературе как *Апокриф об Иосифе и Асенет*,[1]

---

[1] *Апокриф об Иосифе и Асенет* датируется периодом от II в. до н. э. до IV в. н. э. По мнению большинства исследователей, этот текст был создан в период между I в. до н. э. и II в. н. э. в иудейской общине Египта. О датировке этого произведения см.: *Bohak G*. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. Atlanta: Scholars, 1996. P. 81–100; *Burchard C*. Zum Text von Joseph und Aseneth // JSJ 1 (1970). S. 3–34; *Chesnutt R. D*. From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth. JSPSS,

в котором представления о небесном двойнике, возможно, получили свою наиболее законченную форму среди всех других подобных концепций, сохранившихся в иудейских псевдоэпиграфах.[1]

В последнее время этому псевдоэпиграфу были посвящены довольно многочисленные научные публикации. Один важный отличительный признак, благодаря которому этот текст выделяется из остальных иудейских мистических источников, состоит в том, что откровение и последующее преображение в нем даруются мистику женского пола, Асенет, которая представлена в этом псевдоэпиграфе как дочь египетского жреца, вышедшая замуж за иудейского патриарха Иосифа. В этой расширенной версии короткой библейской истории[2] Асенет проходит испытание в виде обращения и преображения, вследствие чего бывшая идолопоклонница

16. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. P. 80–85; *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 225–239; *Philonenko M.* Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes. SPB, 13. Leiden: Brill, 1968. P. 108–109; *Standhartinger A.* Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von «Joseph und Aseneth». AGAJU, 26. Leiden: Brill, 1995. S. 14–20.

[1] Текст *Апокрифа об Иосифе и Асенет* опубликован в следующих изданиях: *Burchard C.* Joseph und Aseneth serbisch-kirchenslawisch: Text und Varianten //Gesammelte Studien zu Joseph & Aseneth. SVTP, 39. Leiden, Brill, 1996. S. 53–102; *Idem.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink; *Idem.* A Minor Edition of the Armenian Version of Joseph und Aseneth. HUAS, 10. Leuven: Peeters, 2010; *Fink U. B.* Joseph und Aseneth Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung. FSBP, 5. Berlin: Walter de Gruyter, 2008; *Idem.* Joseph und Aseneth. Text, Übersetzung und Anmerkungen //Joseph und Aseneth / Ed. E. Reinmuth; Sapere, 15; Tübingen: Mohr / Siebeck, 2009. S. 56–137; *Philonenko M.* Joseph et Aséneth: Introduction, texte critique, traduction et notes; *Tragan P.-R.* Josep i Àsenet: Introducció, text grec revisat i notes. LIS, 4. Barcelona: Alpha, 2005. В данной работе я в основном использую пространную редакцию этого текста, которая в некоторых случаях будет дополнена материалами из краткой редакции.

[2] Данный псевдоэпиграфический источник представляет собой развитие сюжета о браке Иосифа и Асенет, сведения о котором обнаруживаются только в кратком упоминании этого события в Быт. 41:45: «И нарек

превращается в существо, которое будет питаться небесным хлебом жизни.

Мотив преображения Асенет достигает своего апогея в главах 14–18 рассматриваемого псевдоэпиграфа, где повествуется о ее встрече с ангельским гостем, двойником Иосифа. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 14:2–10 можно обнаружить следующее описание небесного гостя, явившегося Асенет:

> И опять глянула Асенет и видит: небо у звезды раскололось, и воссиял свет великий и несказанный. И узрела его Асенет и пала ниц на золу. И Человек сошел к ней с неба и стал в головах Асенет. И позвал он ее, и произнес: «Асенет, Асенет!» И сказала она: «Кто звал меня? Ведь дверь опочивальни моей заперта, а башня высокая. Так как же вошел он в покои мои?» И снова позвал ее Человек и произнес: «Асенет, Асенет!» И она: «Вот я, господин! Кто ты, скажи мне?» И Человек сказал: «Я князь дома Господня и вождь всего воинства Всевышнего. Поднимись и выпрямись, и я скажу тебе, что сказать должен». И подняла Асенет голову и увидела: муж, во всем подобный Иосифу, в одеянии длинном, в венке и с жезлом царским, только лик его подобен молнии, и очи блистают, как солнце, и власы на главе его — словно пламя огня в горящем светильнике, а руки и ноги — как железо, в огне раскаленное, и от рук и от ног его летят искры.[1]

На основании этого описания можно сделать вывод о том, что, в противоположность другим источникам, рассмотренным ранее в нашем исследовании, где для идентификации фигуры небесного двойника требовались существенные экзегетические усилия, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* предание о небесной личности представлено со всей ясностью, так как о небесном госте говорится, что он «во всем был подобен Иосифу». Загадочный гость, таким образом, представлен как точная небесная копия Иосифа.[2] Неко-

---

фараон Иосифу имя: Цафнаф-панеах; и дал ему в жены Асенефу, дочь Потифара, жреца Илиопольского».

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110.

[2] В более поздних раввинистических источниках, по-видимому, также можно обнаружить сведения о мотиве небесного двойника Иосифа. Так,

торые признаки и атрибуты высшего двойника Иосифа заслуживают особого внимания. Первая деталь, бросающаяся в глаза, состоит в том, что само появление небесной фигуры, названной в этой истории словом Небесный Человек, или *Антропос*,[1] совпадает с явлением «света великого и несказанного (φῶς μέγα καὶ ἀνεκλάλητον)».[2] По-видимому, свет в данном случае служит дополнительным способом описания небесного гостя, представленного как обладающего ликом, «подобным солнцу», и очами, блистающими, «как солнце».

Подобный образ небесного персонажа напоминает о видении Моисея в *Эксагоге*, где небесный двойник пророка также обозначен словом φώς.[3] Как отмечалось ранее в нашем исследовании, термин φώς зачастую использовался в иудейских теофанических преданиях для обозначения сияющих славой явлений Бога, а также Его антропоморфных «икон», излучающих свет, благодаря своим заново обретенным небесным телам. В таких преданиях нередко обыгрывается двойственное значение слова φώς, которое, в зависимости от ударения, может пониматься либо как «человек»

в *Берешит Рабба* 60:15 содержится такое предание: «И она сказала слугам: кто этот человек (*ha-lazeh*), который идет по полю навстречу нам? Рабби Берекия сказал от имени Рабби Хии, своего отца: Она увидела, что он был привлекательным [слово *halaseh* имеет тот же самый смысл], как в стихе: Вот, идет этот (*ha-lazeh*) сновидец (Быт. 37:19). Рабби сказали: Это относится к его ангелу-хранителю, так как слово *halazeh* означает, что этот [ангел] был предназначен для служения ему» (*Freedman H*., *Simon M*. Midrash Rabbah. P. 2.536).

[1] В связи с подобного рода терминологией, Р. Крэмер замечает, что небесный гость обозначается «как anthropos, что большинство переводчиков этого текста на английский язык передают технически правильным, но недостаточным для передачи всех смыслов этого слова термином Человек (man)» (*Kraemer R*. When Aseneth Met Joseph. P. 120).

[2] *Burchard C*. Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. P. 176.

[3] О небесном двойнике как «свете» в некоторых апокрифических христианских источниках см.: *Stang C*. Our Divine Double. P. 122.

(φώς), либо как «свет» (φῶς), таким образом, указывая как на светоносную, так и на антропоморфную природу божественных или ангельских манифестаций.[1] В этом отношении следует особо отметить, что все главные действующие лица истории — Небесный Человек, Асенет и Иосиф — представлены светоносными существами.

Размышляя над титулами и функциями Небесного Человека, исследователи часто отмечают их поразительные сходства с обязанностями и ролями земного Иосифа. Следует напомнить, что в нашем тексте ангельский персонаж представлен как главнокомандующий небесными воинствами. С. Дойч замечает, что эта должность соответствует посту, занимаемому «земным» Иосифом при дворе фараона.[2] Одеяния и атрибуты небесного двойника Иосифа также зеркально отражают амуницию «земного» Иосифа.[3] Так, в тексте говорится, что небесный человек был «в одеянии длинном, в венке и с жезлом царским», подобно Иосифу. Такого рода особые признаки очень важны, так как они вызывают в памяти образ небесного двойника Моисея в *Эксагоге*, который, как мы помним, передает пророку светоносное одеяние, корону и скипетр. Следует отметить, что в 18-й главе *Апокрифа об Иосифе и Асенет* мистик женского пола также получает те же самые на-

---

[1] О преданиях, связанных с термином φως, см.: *Quispel G*. Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis // VC 34 (1980). P. 6–7; *Fossum J*. The Name of God and the Angel of the Lord. P. 280; *Idem*. The Image of the Invisible God. P. 16–17; *Bunta S*. Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian. P. 92 ff.

[2] *Deutsch C*. Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation // With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism / Eds. D. Arbel, A. Orlov. Ekstasis, 2. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. P. 333.

[3] Так, в тексте *Иос. Асен*. 5:5 представлено следующее описание «земной» наружности Иосифа: «А Иосиф был облачен в особый белый хитон, риза у него была пурпурная, златотканного виссона, на голове его был золотой венец, кругом венца двенадцать отборных камней, а поверх двенадцати камней — двенадцать золотых лучей. Левой рукою держал он жезл царский...» (*Брагинская Н. В*. Иосиф и Асенет. С. 96).

ряды и предметы от небесного двойника:[1] блистающее облачение, золотой венок и скипетр.[2]

Д. Эллисон обращает внимание на некоторые другие важные параллели между ангельским двойником Иосифа и земным Иосифом, отмечая, что «каждый из этих персонажей наделен особыми обязанностями в царстве своего господина (4:7; 14:8; 15:12; 21:21).

---

[1] Так, в процессе преображения Асенет в ее внешности отражаются черты как земного Иосифа, так и его небесного двойника. Р. Чеснат рассуждает о сходствах между Иосифом и Асенет, отмечая, что «автор рассматриваемого произведения тщательно подбирает выражения для описания Асенет таким образом, чтобы в этом описании присутствовали многие особые отличительные признаки, соответствующие облику Иосифа... При описании Иосифа в 6:2–6 автор почти приписывает ему ангельский статус, однако то же самое можно сказать и относительно описаний Асенет, содержащихся в *Иос. Асен.* 18:9–11 и 20:6–7: она уподобляется солнцу, так же как и Иосиф; оба персонажа характеризуются небесной красотой; об обоих из них говорится, что они излучают свет... Когда Иосиф впервые приезжает в дом Пентефрея, он появляется облаченным в особый белый хитон, с золотым венцом на голове, украшенным 12 драгоценными камнями, с царским жезлом в руке (5:5); далее Асенет также облачается в сияющее белое одеяние и возлагает на голову золотой венец с драгоценными камнями, а также берет в руку жезл (14:12–15; 18:5–6)... Асенет и Иосиф служат почти зеркальными отражениями друг друга» (*Chesnutt R.* From Death to Life. P. 110–111). На эту тему см. также: *Douglas R. C.* Liminality and Conversion in Joseph and Aseneth //JSP 3 (1988). P. 35.

[2] Так, в *Иос. Асен.* 18:5–6 говорится: «И вспомнила Асенет Человека и наставления его, и поспешила, и вошла во вторую свою комнату, где были ларцы с ее нарядами, и открыла большой сундук, и достала свои лучшие одежды брачные, блистающие подобно молнии, и надела их. И препоясалась поясом золотым и царским из драгоценных камней. И надела на руки свои золотые браслеты, а на ноги — золотые шаровары, и на шею свою — ожерелье великолепное, в котором роскошных драгоценных камней было без числа, и золотой венок возложила себе на голову, а на венке над челом ее был крупный камень яхонт, а вокруг большого камня были еще шесть драгоценных камней. И покрыла свою голову покрывалом, как невеста, и скипетр взяла в руку свою» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 117).

Каждый из них обозначается титулом “архон” (1:3; 4:7; 14:8; 15:12; 20:9; 21:21). Появление обоих персонажей сопровождается небесным сиянием (6:2; 14:2). Оба управляют колесницей и изначально прибывают с востока (5:4; 6:1; 17:7). Каждый из них, при своем первом появлении, приводит Асенет в состояние страха и трепета (6:1; 14:11)».[1]

Совершенно очевидно, что фигура небесного гостя Асенет вбирает в себя отличительные признаки различных посреднических персонажей, уже рассмотренных ранее в нашем исследовании. Так, уже отмечался тот факт, что в представлении небесного двойника Иосифа можно уловить влияние Адамических мотивов, а возможно и преданий о небесном образе первого человека — концепции, игравшей очень важную роль в ранее изученных нами рассказах о небесных двойниках. В связи с подобной тенденцией, Р. Крэмер отмечает, что «обозначение небесного двойника Иосифа словом *Антропос* может служить указанием на ассоциацию этого мотива с первоначальным Адамом, который сам представляет собой Образ Божий и, таким образом, возможно, тесно связан,

[1] *Allison D.* Constructing Jesus. P. 299. Р. Крэмер также обращает внимание на некоторые из этих параллелей. Исследовательница отмечает, что «Иосиф становится управляющим в доме фараона, как и его ангельский двойник в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* — управляющий в доме Господа (14:7). Земной Иосиф в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* управляет колесницей фараона в качестве “заместителя командующего”, в то время как его ангельский двойник возвращается на небеса в небесной огненной колеснице. Образы как земного, так и небесного Иосифа характеризуются как облаченные в “особый белый хитон”, хотя хитон ангела отличается тем, что из него исходит огненное свечение» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 126). Размышляя над мотивами одеяний Иосифа и облачения его небесного двойника, Крэмер далее замечает, что, «совершенно очевидно, источники и объяснения деталей описания Иосифа следует искать в других сочинениях, что относится и к описанию ангельского двойника Иосифа, представленного в 14:8–9... Облачение Иосифа во многих отношениях напоминает как священнические, так и царские одежды, описания которых содержатся в многочисленных древних преданиях» (Ibid. P. 164).

если вообще не идентифицируется, с фигурой Ангела, носящего в себе Божье Имя».[1]

Символизм солнца и огня, использованный при описании внешности небесного посетителя, напоминает о посреднических фигурах Енохической традиции,[2] а более конкретно, об описаниях ангелов во *Второй книге Еноха*. Р. Крэмер обращает внимание на эти ангелологические параллели, особо отмечая поразительное сходство с ангельскими гостями Еноха, представленными в *2 Енох* 1:5.[3] Там ангелы, прибывшие забрать Еноха на небеса, обладают лицами, подобными сиянию солнца, и очами, подобными горящим свечам.[4] Первая глава *Третьей книги Еноха* также содержит похожее описание Князей Присутствия, играющих ключевую роль в посвящении мистика в тайну его небесной идентичности:

> Затем я вошел в седьмой Дворец, и он провел меня к стану *Шхины* и поместил меня пред Троном Славы, дабы я мог узреть Меркаву. Но как только князья Меркавы взглянули на меня и пылающие *серафимы* остановили свой взор на мне, я, трепеща, отпрянул и упал, пораженный излучением их глаз и ярким сиянием их лиц...[5]

Огнеподобные характеристики небесного гостя Асенет также напоминают об огненном преображении седьмого допотопного патриарха в высшее ангельское существо, именуемое Метатроном. Исследователи ранее уже указывали на сходство между образом небесного наставника Асенет и Метатроном, который, как мы помним, зачастую представлялся в иудейских источниках в качестве

---

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 123.

[2] Об использовании Енохических преданий в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* см.: Ibid. P. 111–114.

[3] Ibid. P. 121.

[4] *2 Енох* 1:4–5: «И вот, явились мне два мужа огромного роста, какого никогда не видел я на земле. Лица их были, как сияющее солнце, очи — как горящие свечи, из уст их выходил огонь, одеяние их [и] пение [различно], багряные крылья их ярче золота, руки их белее снега» (*Хачатурян В. М.* Книга Еноха. С. 47).

[5] *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 175–176.

небесного двойника земного адепта.[1] Так, Р. Крэмер отмечает, что «тщательный анализ атрибутов ангельского двойника Иосифа приводит к выводу о его связи с многочисленными древними ангельскими фигурами, в особенности, хотя и не исключительно, с Метатроном, сложной ангельской концепцией, сведения о которой обнаруживаются как в раввинистических источниках, так и в различных текстах, принадлежащих традиции Хейхалот».[2] Некоторые исследователи ранее также отмечали сходства между двойником Иосифа и архангелом Михаилом,[3] который, как мы помним, отвечал за перемену онтологических «одеяний» Еноха во *Второй книге Еноха* и который в некоторых ранних иудейских и христианских текстах понимался как небесный двойник Мелхиседека.

На земле, а не на небесах

Следует отметить, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, в отличие от некоторых ранее рассмотренных нами псевдоэпиграфических сочинений, обретение главной героиней своей небесной идентичности и ее встреча с ангельским существом, помогающим ей в этом процессе, происходит не на небесах, а на земле. Таким образом, обнаруживается сходство данного текста с вышеупомянутыми христианскими и манихейскими текстами, в которых мис-

[1] С. Дойч отмечает, что «даже титул "князь дома Всевышнего" напоминает об ангельских существах в ранних иудейских источниках и текстах, принадлежащих традиции Хейхалот» (*Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 332).

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 125

[3] О небесном госте Асенет как архангеле Михаиле см.: *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 178; *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.225, note k. Р. Крэмер призывает к более осторожному использованию подобного рода конкретных идентификаций, предостерегая, что с помощью таких параллелей «Филоненко и Бурхард идентифицируют рассматриваемую ангельскую фигуру с конкретным персонажем, что не соответствует реальному положению дел с довольно неопределенной идентичностью ангелов в преданиях, содержащихся в древних источниках» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 125). Я согласен с ее предостережением.

тики также проходят обряд посвящения не на небесах, а на земле. Как мы отмечали ранее, Мани встретил свою небесную личность в земном мире, и в некоторых христианских апокрифических источниках говорится о том, что адепты встречают свою высшую идентичность в виде Христа или других сверхъестественных существ также на земле. Различия в способах встречи мистиков со своими небесными двойниками в земном или небесном мирах могут объясняться разными причинами.

Одним из возможных объяснений этого различия могут быть уходящие в древние времена и обсуждавшиеся ранее различные способы получения откровения, один из которых связан с Енохической традицией, а другой — с Садокидским богословским учением. Стоит напомнить, что исследователи ранее отмечали различие подходов в этих двух религиозных течениях к определению мест получения Божьих откровений. Так, в Садокидской священнической традиции самые важные откровения Божьих тайн представлялись даровавшимися в земном мире, на горах, на берегах рек или в пустыне, в то время как в Енохическом предании высшие Божьи тайны открывались мистикам на небесах. Тогда как адепты Садокидского богословского учения были обязаны оставаться на земле в ожидании нисхождения к ним небесного существа, дарующего им откровение,[1] созерцателям, принадлежавшим Енохической традиции, приходилось пересекать пределы, отграничивающие область земного обитания от небесного мира.

В этом отношении интересно отметить, что самые явные случаи обретения небесных двойников на небесах представлены только в некоторых сочинениях, принадлежащих Енохической традиции, таких как *Книга стражей*, *Книга образов*, *Вторая книга Еноха* и *Сефер Хейхалот*.[2] Авторы других псевдоэпиграфических ис-

---

[1] *Boccaccini G.* Beyond the Essene Hypothesis. P. 71.

[2] Тем не менее, в некоторых Енохических рассказах, таких как *Апокалипсис животных*, по-видимому, проявляется другая тенденция представления процесса обретения небесного двойника. Следует напомнить, что в тексте *Апокалипсиса животных* переход Ноя и Моисея в состояние их ангелоподобных идентичностей совершается на земле, в процессе вхождения адепта в Ковчег или его восхождения на гору Синай. Стражи

точников, особенно содержащих рассказы о знаменитых библейских созерцателях Садокидской традиции, таких как Моисей и Иаков, с осторожностью относятся к возможности этих героев пересечь границу высших и низших миров в процессе обретения ими своих небесных личностей.

Наконец, еще одной причиной, определяющей особенности местоположения обретения небесных двойников в различных иудейских и христианских текстах, может быть различие литературных форм рассматриваемых произведений. Так, в отличие от ранних Енохических текстов, созданных в жанре апокалипсисов, *Апокриф об Иосифе и Асенет* принадлежит к другой литературной категории. В этом отношении следует отметить, что явное и однозначное представление обретения высшей идентичности на небесах обнаруживается только в апокалиптических сочинениях, таких как *Книга образов*, *Вторая книга Еноха* и *Сефер Хейхалот*. В сочинениях же, созданных в других жанрах, таких как *Эксагоге*, *Книга Юбилеев*, *Молитва Иосифа* или даже *Лествица Иакова*, нередко присутствуют особые признаки, связывающие описание откровений мистиков с земным миром. Так, к примеру, в рассказе о Моисее встречаются упоминания о его встрече с Богом на горе Синай. В повествованиях о Иакове также совершенно явным образом упоминаются особые «земные» места, такие как Вефиль, Пенуэл или Иавок. И, несмотря на то, что в некоторых из этих текстов, таких, к примеру, как *Эксагоге*, Синай воспринимается как космическая гора, в нем, тем не менее, представлено переплетение признаков, служащих указаниями как на небесные, так и земные места пребывания Моисея.

Взаимоотношения двойника и мистика

Некоторые подробности особых взаимоотношений небесного гостя и Асенет напоминают нам о взаимодействии ангельских наставников с провидцами в ранее рассмотренных преданиях о не-

---

также меняют свои идентичности в процессе нисхождения в области их нового земного обитания.

бесных двойниках. Первая важная отличительная черта такого рода — особые действия ангела во время смены одеяний адепта.[1] Подобно тому как это изображается в других повествованиях о небесных двойниках, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* небесный двойник также, по-видимому, помогает главной героине в перемене облачений в процессе ее метаморфозы.[2] Так, в тексте *Иос. Асен.* 14:12–15 говорится о том, что небесный гость повелевает мистику женского пола снять с себя презренные траурные одеяния и облачиться в новый льняной наряд:[3]

> И сказал ей Человек: «Ступай без страха во второй покой твой и черный хитон плача сбрось, и власяницу сними со стана твоего, и отряси с головы твоей эту золу, и умой лицо твое и руки твои водою живою, и надень ризу льняную новую, ненадеванную и нарядную, и препояшь стан твой новым двойным поясом девичества твоего. И приди ко мне, и скажу тебе, что сказать должен». И поспешила

---

[1] По мнению Юн Хун Кима, в мотиве перемены облачения присутствует антропологическая коннотация. Исследователь отмечает, что «описание процесса, в ходе которого Асенет снимает с себя свою прежнюю, идолопоклонническую одежду и наряжается в новое льняное облачение и свадебный убор, по-видимому, особым образом соотносится с концепцией, отраженной в посланиях апостола Павла, а именно совлечения ветхого человека и облачения в нового человека (Кол. 3:9–10; Еф. 4:22–24; ср. также: Гал. 3:27; Рим. 13:14)» (*Kim J. H.* The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus. JSNTSS, 268. London: T&T Clark, 2004. P. 60). Исследователь далее замечает, что «каждый этап ее [Асенет] обращения сопровождается переменой одежды, что служит указанием на ее преображение в обновленное состояние» (Ibid. P. 69).

[2] Т. Патхофф отмечает, что «обещание Человека служит в качестве парадигмы мистического опыта Асенет, что будет раскрыто далее в тексте (ср.: 8:9). Главная героиня с этого момента будет постоянно проходить различные этапы мистического преображения». См.: *Putthoff T. L.* Aseneth's Gastronomical Vision: Mystical Theophagy and the New Creation in Joseph and Aseneth //JSP 24 (2014). P. 101.

[3] Р. Крэмер обращает внимание на сходство мотивов переодевания Асенет и последовательности мистических преобразований, представленных во *Второй* и *Третьей книгах Еноха*. См. на эту тему: *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 127–128.

Асенет войти в другой покой свой, где были сундуки с нарядами ее, и открыла ларец свой, и взяла ризу льняную, новую, нарядную и ненадеванную, и сняла черный хитон плача, и сбросила власяницу со стана своего, и надела ризу свою льняную, нарядную, ненадеванную, и препоясалась двойным поясом девичества своего: один пояс на стане ее, другой пояс на груди ее. И отрясла золу с головы своей, и умыла руки свои и лицо свое водою живою. И взяла она покрывало льняное, ненадеванное и нарядное, и покрыла голову свою.[1]

В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 15:10 можно обнаружить продолжение развития темы этого судьбоносного изменения облачения Асенет, и это служит намеком на тот факт, что, возможно, ее новое одеяние представляет собой небесные ризы, в которые были облачены первые люди до грехопадения. Вероятность такой интерпретации находит свое подтверждение в изречении ангелом загадочных слов: «Послушай же теперь, Асенет, дева чистая: облачись в ризу брачную, древнюю, которую первой положили в покое твоем изначально...».[2] В своем комментарии на подобного рода изменения облачений адепта Р. Крэмер заметила, что

...в результате встречи со своим ангельским двойником Иосифом, Асенент дважды меняет свое одеяние. В первый раз, повинуясь повелению ангела, она снимает с себя нечистую траурную одежду, которая была на ней в течение недели покаяния, и меняет ее на «*stolēn kainēn athikton*» (новое, незапятнанное облачение [14:13]). В течение всего остального времени ее общения с ангелом она представлена одетой в это облачение. Однако в главе 15:10 говорится, что ангел наставляет ее поменять свое облачение на брачный наряд, что она исполняет только после того, как ангел вновь возвращается на небеса. Именно этот наряд удивительным образом в наибольшей степени вызывает ассоциации с мотивом брачного наряда в сочинениях Ефрема Сирина, так как он характеризуется не просто как брачное (*stolēn gamou*), но как древнее и изначальное (*tēn archaian, tēn protēn*) одеяние.[3]

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110–111.
[2] Там же. С. 112.
[3] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 266.

Следует напомнить, что перемена одеяний в некоторых произведениях, содержащих предания о небесных двойниках, происходит одновременно с помазанием елеем главного героя. Так, к примеру, во *Второй книге Еноха* архангел Михаил осуществляет помазание седьмого допотопного патриарха елеем славы в процессе единения адепта со своей небесной личностью. Несмотря на то, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* отсутствует описание сцены помазания, возможно, такого рода событие все же происходит в процессе трансформации главной героини, и ангел играет в нем особую роль. Ранее уже отмечалось, что, в отличие от *Второй книги Еноха* и некоторых других апокалиптических сочинений, в которых ангельские наставники сами совлекают одеяния с мистиков и помазывают их, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* небесный гость совершает подобные действия через приказы, повелевая адепту совершать необходимые для ее преображения ритуалы.[1] Согласно замечанию Р. Крэмер, «несмотря на то, что ангел нигде явным образом не представлен помазывающим Асенет, он заявляет, что со дня своего преображения она будет “есть благословенный хлеб жизни, и пить благословенную чашу бессмертия, и помазываться благословенным помазанием нетления”».[2] Исследовательница далее отмечает, что в высказывании ангела предполагается «процесс преображения Асенет с использованием помазания некой субстанцией, которая, очевидно, должна предохранить тело Асенет от тления, которое испытывают земные тела после смерти, и благодаря этому действию телу ее, возможно, придается такая же защита от разрушения, которой обладают ангельские тела по самой своей природе».[3]

[1] Как отмечает Р. Крэмер, несмотря на то, что «ангел сам не надевает на Асенет ее новое облачение... нет никакого сомнения в том, что в обеих версиях этого произведения речь идет о переодевании Асенет в новые сияющие славой одеяния, что происходит не один раз, а дважды. Сразу же после появления ангела в опочивальне Асенет он наставляет ее в том, что ей необходимо снять с себя траурную одежду, омыть лицо живой водой и облачиться в новое одеяние, опоясавшись “двойным поясом девичества”, и она выполняет все эти указания» (Ibid. P. 128).

[2] Ibid.

[3] Ibid.

Еще одна важная особенность взаимоотношения небесного гостя и Асенет, напоминающая некоторые другие предания о небесных двойниках, — это мотив правой руки ангела, которой он обнимает провидца во время обряда посвящения в Божьи тайны. В тексте *Иос. Асен.* 16:12–13 говорится:

> И улыбнулся Человек уму Асенет, и подозвал ее к себе, и простер свою правую руку (τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν), и положил ее на голову Асенет, и встряхнул рукой голову ее. И испугалась Асенет руки Человека, потому что от нее сыпались искры, как от кипящего железа. И смотрела Асенет, не отводя глаз от руки Человека.[1]

В данном случае, как и в повествованиях о единении Еноха со своим небесным двойником, содержащихся во *Второй* и *Третьей книгах Еноха*, или в рассказе об обретении Моисеем своей небесной идентичности, представленном в *Эксагоге*, небесный гость Асенет также обнимает ее своей правой рукой. Не представляется случайным тот факт, что сразу после этого многозначительного объятия Небесный Человек сообщает мистику, что она отныне посвящена в высочайшие тайны мира. Из текста *Иос. Асен.* 16:13–14 читатель узнает, что Асенет пристально взглянула на руку Человека, а он с улыбкой сказал ей: «Блаженна ты, Асенет, ибо открылась тебе неизреченная тайна Всевышнего...».[2]

Во время совершения обряда посвящения Асенет в тайны мира небесный гость также предлагает адепту вкусить от загадочного медового сота, чудесным образом обнаруженного в кладовой девушки. Следует отметить, что принятие мистиком небесной пищи, дарующей преображение, также совершается из правой руки ее небесного наставника. Так, в тексте *Иос. Асен.* 16:15 приводятся следующие слова из их диалога: «И простер Человек свою правую руку,[3] и отломил

---

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114; *Burchard C.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. S. 208.

[2] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114.

[3] Ангел также правой рукой восстанавливает целостность медового сота в конце обряда посвящения, связанного с принятием особой пищи, о чем сообщается в *Иос. Асен.* 16:16: «И простер Человек свою правую руку и коснулся сота там, где отломил, и восстановился сот, и наполнил-

малую часть от сота, и ел сам, а остаток ее вложил рукой своей в уста Асенет и сказал ей "Ешь". И она ела».[1]

Превращение Асенет в существо «мужского пола»

Несмотря на ранее высказанное предположение о возможности обретения Асенет своего *alter ego* в форме небесной фигуры по имени «Обращение» (Μετάνοια), единение мистика женского пола со своим высшим «я» представляется не совсем обычным и однозначным, в сравнении с приведенными ранее преданиями о небесных двойниках адептов мужского пола. Можно сказать, что таким образом открывается новая глава в истории исследования концепции небесного двойника.

Одна примечательная отличительная черта этого процесса обретения Асенет своей высшей идентичности открывается в загадочном утверждении ее небесного гостя, содержащемся в 15-й главе рассматриваемого произведения, в котором он сообщает египетской девушке, что она может удалить со своей головы покрывало, так как ее голова стала подобной голове юного мужа (ἡ κεφαλή σού ἐστιν ὡς ἀνδρὸς νεανίσκου).[2] В *Иос. Асен.* 15:1–2 говорится следующее:

> И вошла она к Человеку в покой свой первый, и стала пред лицом Человека, и он сказал ей: «Отбрось-ка покрывало с головы своей, да и зачем оно тебе? Ведь ты сейчас дева чистая, и голова твоя

ся, и тотчас стал целым, каким был прежде» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 115). См. также *Иос. Асен.* 17:3–4: «И в третий раз простер Человек десницу и коснулся надлома на соте, и тут же из стола вырвалось пламя и поглотило сот, а столу не повредило. И взошло от горящего сота благоухание великое и наполнило покои» (Там же. С. 116).

[1] Там же. С. 114.

[2] *Burchard C.* Joseph und Aseneth kritisch herausgegeben von Christoph Burchard mit Unterstützung von Carsten Burfeind & Uta Barbara Fink. S. 186.

подобна голове юного мужа». И Асенет отбросила покрывало с головы своей.[1]

Прежде чем мы приступим к подробному анализу этого вновь обретенного «мужского начала» Асенет, следует сказать несколько слов об образе юноши в тексте из 15-й главы. В данном случае небесный гость говорит мистику женского пола, что она стала не просто мужчиной, но *юным* мужем.[2] Наделение мистика ювенальной идентичностью не представляется здесь чем-то совершенно новым, а скорее выступает как деталь, указывающая на стандартный отличительный признак многих иудейских и христианских преданий, в которых земные адепты обретают их высшие личности в форме небесного «Отрока».

Однако каким образом обретенная «мужская» сущность Асенет связана с концепцией небесного двойника? Вполне возможно, что в данном случае переход к мужской идентичности является индикатором обретения небесного *alter ego*. В этом отношении очень важно отметить, что в некоторых неортодоксальных христианских текстах небесная персона или ангел-хранитель человеческого существа представлялся «мужчиной», в то время как земная личность воспринималась как «женщина». П. Браун указывает, что «дух каждого человека был мужчиной по отношению к бессознательной, женской душе. Однако даже дух был женщиной по отношению к управляющему им ангелу-хранителю, который парил возле человека, хотя и не был для него заметен. Искупление принимало форму воссоединения с этим ангелом-хранителем... [восстанавливая]... разорванную связь между сознательной личностью и ее ангелом, — существом, воспринимавшимся как тайная, истинная личность».[3] Один из вариантов такого рода концепций можно обнаружить в сочинении Климента Александрийского *Извлечения*

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 111.

[2] *Stenström H.* Masculine or Feminine? Male Virgins in Joseph and Aseneth and the Book of Revelation // Identity Formation in the New Testament / Ed. B. Holmberg, M. Winninge. WUNT, 227. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2008. P. 199–222.

[3] *Brown P.* The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. London: Faber & Faber, 1989. P. 115.

из Теодота 21:1, где автор излагает следующее валентинианское учение:

> Согласно последователям Валентина, слова «Он создал их по образу Бога, мужчиной и женщиной создал их» указывают на тончайшее истечение Софии, из которой произошли мужчины в качестве *избранных*, а женщины в качестве *званных*, и мужское начало называется ангельским, женское же — от него отличным семенем. Именно так Адам остался мужчиной, а все женское семя было удалено из него, образовав Еву. И от нее произошли все женщины, а от него — мужчины. Далее, мужчины следуют за Логосом, женщины же, соединившись с ангелами, принимают в себя мужскую природу и восходят в Плерому. Поэтому сказано, что женщина превратится в мужчину, а Церковь — в ангельское собрание.[1]

Подобные теории находят свое подтверждение в некоторых неортодоксальных христианских источниках, ранее уже упомянутых в нашем исследовании, в которых небесные двойники персонажей женского пола являются в виде существ мужского пола.

Тем не менее, концепция небесного двойника Асенет в нашем псевдоэпиграфе не столь однозначна, как в вышеупомянутых христианских преданиях с их тенденцией воспринимать высшие личности в виде фигур мужского пола. Следует напомнить, что, несмотря на парадоксальное обретение Асенет новой, мужской идентичности, ее небесная личность, в форме Обращения, явным образом представляется в тексте псевдоэпиграфа как женская

---

[1] Пер. Е. В. Афонасина в книге: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 190–191. Э. Томассен высказывает предположение, что в этом тексте «сопоставление мужского и женского начал соответствует сопоставлению ангельского существа и человека» (*Thomassen E.* Valentinian Ideas about Salvation as Transformation //Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity / Eds. T. K. Seim, J. Økland. Ekstasis, 1. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009. P. 179). Похожая идея, возможно, нашла свое отражение в сочинении *Зостриан* 131:6–7 (NHC VIII, 1, 131, 6–7): «Избегайте безумия и уз женственности и выбирайте для себя спасение мужественности» (пер. А. Мома в книге: Сборник Кодексов из Наг-Хаммади. Т. 1 / Под ред. П. В. Печковского. М., 2015. С. 340).

фигура. Тем не менее, важно отметить, что, в отличие от некоторых других повествований о небесных двойниках, в которых воплощенные высшие личности присутствуют при совершении обряда посвящения мистика в небесные тайны, фигура Обращения примечательным образом отсутствует в такого рода сцене, а вместо этого Асенет обретает знание о своей высшей личности женского пола из уст небесного двойника мужского пола.

Это парадоксальное обретение состояния мужского существа[1] мистиком женского пола также, по-видимому, наполнено глубоким антропологическим смыслом, так как этот мотив может служить намеком на особую концепцию, согласно которой эсхатологическое восстановление падшего человечества будет инверсивным отражением первоначального грехопадения. Такая интерпретация основывается на некоторых иудейских и христианских преданиях, согласно которым разделение изначального андрогинного человечества на противоположные полы, в виде творения Евы из Адама, уже само воспринималось как «грехопадение».[2] В подобного рода

---

[1] Мотив превращения Асенет в «мужское существо», возможно, служит намеком на еще один примечательный мотив, содержащийся в этом произведении, а именно, ее преображение на восьмой день, что, по мнению некоторых исследователей, соответствует восьмидневному периоду в жизни новорожденного представителя общины Израиля мужского пола, завершающегося совершением обряда обрезания. На эту тему см.: *Thiessen M.* Aseneth's Eight-Day Transformation as Scriptural Justification for Conversion //JSJ 45 (2014). P. 229–249.

[2] Деконик отмечает, что, «согласно мнению многих христианских и греческих языческих авторов, различие полов было связано с грехопадением и воплощением души в телесную оболочку» (*DeConick A.* Seek to See Him. P. 17). Отражение подобного рода идей исследовательница видит в тексте логиона 11-го из *Евангелия Фомы*, «содержащего аллюзию на состояние Адама до грехопадения, когда человечество не было разделено на два пола: “В этот день вы — одно, вы стали двое”. Идея разделения полов была тесно связана с представлением о грехе Адама, так что для восстановления изначального состояния этот изъян разделения человечества должен быть исправлен» (Ibid. P. 17). Об этом также см.: *Waszink J. H.* Quinti Septimi Florentis Tertulliani. De Anima. SVC, 100. Leiden: Brill, 2010. P. 419–420.

теориях постулируется, что в эсхатологический период это изначальное андрогинное человечество будет вновь восстановлено, и люди не будут более разделены по половому признаку.[1] Согласно древним иудейским и христианским преданиям, этот акт восстановления первоначального единства нередко воспринимался как инверсивное отражение процесса «грехопадения» андрогинного человечества. Иначе говоря, подобно изначальной истории, когда Ева была буквально «взята» из Адама, в эсхатологический период она будет, наоборот, инкорпорирована в него,[2] и, таким образом, станет «мужчиной».[3] В такой системе взглядов, как и во многих ранних иудейских источниках, последние времена призваны быть

---

[1] Ср.: *Книга Зогар* II.167b: «...архетипический Адам обрел свой вид и свою форму без соединения с женским началом, но второй Человек был запечатлен и сформирован от семени и силы первого человека внутри женского начала. Архетипический Адам был сформирован и обрел свой телесный образ из сущности Будущего Мира без соединения мужского и женского начал» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 4.78).

[2] В рамках подобного рода антропологических теорий даже мужчины в их нынешнем падшем состоянии также нуждаются в восстановлении. В этом отношении А. Марьянен справедливо замечает, что, когда в этих текстах «говорится о преображении “женщины” в “мужчину”, их авторы подразумевают весь род человеческий: и мужчин, и женщин. Мужчины тоже представляются “женщинами”, если их жизнь управляется космическими силами» (*Marjanen A.* Women Disciples in the Gospel of Thomas//Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas/Ed. R. Uro. Edinburgh: T&T Clark, 1998. P. 102–103).

[3] Деконик отмечает, что в контексте подобного рода взглядов на антропологию, «идея о спасении основывается на возвращении человечества в состояние Адама до грехопадения и до разделения полов, а, следовательно, и до того, как люди вкусили запретный плод в виде сексуальной связи. Лучшей параллелью к таким представлениям... служит фрагмент из текста *Евангелия египтян*, автором которого был приверженец идеи монашеского образа жизни: “Когда Саломея спросила, когда же она узнает ответы на свои вопросы, Господь ответил ей, что это случится, когда вы будете попирать ногами одеяние стыда, и когда двое станут одним, мужчина с женщиной, и не будет ни мужчины, ни женщины” (*Климент Александрийский.* Строматы 3.13.92)» (*DeConick A.* Seek to See Him. P. 18).

повторением начала времен. Иллюстрацией такого рода антропологических теорий может служить логион 114-й *Евангелия Фомы*, в котором Иисус говорит апостолу Петру, что для того чтобы войти в Царствие Небесное, Мария должна стать «мужчиной»:

> Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направляю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в Царствие Небесное.[1]

Размышляя над этим текстом, Деконик отмечает, что «автор Евангелия Фомы, по-видимому, имел в виду историю, изложенную в Книге Бытия, сочиняя логион 114-й, где Иисус заявляет, что Мария должна стать "мужчиной", чтобы войти в Царство Небесное. Поскольку в начале времен женщина была извлечена из ребра Адама, в конце времен она должна будет быть "добавлена" к нему и стать "мужчиной", чтобы вернуться в состояние Адама до грехопадения и до разделения полов».[2] Принимая во внимание такую интерпретацию, процесс воссоединения адепта женского пола с Небесным Человеком, или Антропосом, представленным в данном случае Христом, служит средством обретения изначального состояния первых людей, таким образом, исправляя в обратном порядке разделение полов в падшем человечестве.[3]

---

[1] Пер. М. К. Трофимовой: Апокрифы древних христиан. С. 262.

[2] *DeConick A.* Seek to See Him. P. 18.

[3] Похожий мотив можно обнаружить также в *Евангелии Фомы* 22: «Иисус увидел младенцев, которые сосали молоко. Он сказал ученикам своим: Эти младенцы, которые сосут молоко, подобны тем, которые входят в Царствие. Они сказали ему: Что же, если мы — младенцы, мы войдем в Царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной, и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаз вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, — тогда вы войдете в [Царствие]» (пер. М. К. Трофимовой в: Там же. С. 253).

По-видимому, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* можно различить присутствие очень похожего мотива соединения адепта женского пола с Антропосом, представленным в этом тексте в качестве небесного двойника Иосифа. В данном случае небесный Иосиф и его земная невеста, Асенет, предназначены для исполнения эсхатологических ролей Адама и Евы, которые призваны восстановить человечество к его изначальному статусу до грехопадения и даже, возможно, до разделения полов. В этом отношении Р. Крэмер справедливо отмечает, что «божественная чета Иосифа и Асенет исправляет повреждение, совершенное Адамом и Евой, предоставляя для человеческих существ средство, с помощью которого они могут вернуться в свое изначальное ангельское состояние и обрести именно то самое бессмертие, состояние которого, как опасался Бог, Адам и Ева могли бы достичь, если бы они остались в Эдемском саду (Быт. 3:22–24)».[1]

Весьма многозначительным представляется также тот факт, что в данном случае воссоединение первоначальной пары людей совершается благодаря процессу принятия пищи, когда небесный гость Асенет угощает ее загадочным медовым сотом, и в этом мотиве, как и в сцене Эдемского грехопадения, присутствуют эротические оттенки. Таким образом, новый Адам угощает новую Еву теперь уже ангельской пищей. В другой своей работе я уже высказывал мнение о том, что принятие подобного рода небесной пищи здесь следует рассматривать как искупительное зеркальное отражение акта вкушения запретного плода, вследствие которого первоначальная человеческая пара утратила свое состояние небесных существ.[2] В отношении этих традиций Р. Крэмер отмечает, что

> текст Быт. 3:1–5 и далее можно (и даже необходимо) интерпретировать в том смысле, что Ева узнала о запретном плоде не непосредственно от Бога, а от Адама, и, следовательно, именно непослушание Евы своему мужу привело к тому, что оба они превратились в смертных существ. В противоположность этому, именно послушанием ангельскому двойнику своего мужа, Иосифа, Асенет обретает бессмертие. И, несмотря на то, что Небесный Человек

---

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 209.

[2] *Orlov A.* Divine Scapegoats. P. 80–96.

также вкушает пищу, формально выполняя роль Адама, он сам уже пребывает в ангельском статусе, и для него вряд ли существует необходимость в принятии ангельской пищи ради обретения бессмертия.[1]

Далее нам следует более пристально рассмотреть эпизод с принятием мистиком небесной пищи.

Питание небесным двойником

В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* процесс воссоединения адепта со своим небесным двойником осуществляется отчасти посредством акта питания, а именно через насыщение главной героини загадочным медовым сотом, предложенным ей Небесным Человеком. Намеки на подобное сочетание мотивов, в котором питание происходит одновременно с обретением небесного двойника, по-видимому, присутствуют также в некоторых христианских текстах. Так, в логионе 108 *Евангелия (от) Фомы* Иисус изрекает такие слова: «Тот, кто напился из Моих уст, станет, как Я. Я также, Я стану им, и тайное откроется ему».[2]

Этот текст из *Евангелия (от) Фомы* очень важен, так как в нем содержится упоминание того способа, которым ангельская пища, по-видимому, передается из уст небесного наставника, посвящающего мистика в небесные тайны. Этот мотив представляется совершенно очевидным в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* благодаря неоднократному повторению главной героиней сведения о том, что медовый сот происходит из *уст* ее небесного наставника.[3] В *Иос. Асен.* 16:8–10, например, говорится:

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 209

[2] Пер. М. К. Трофимовой в: Апокрифы древних христиан. С. 261.

[3] В отношении этого мотива А. Портье-Янг замечает, что, «обнаружив, что ее дыхание стало подобным дыханию из уст ее посетителя, она пришла к выводу о том, что медовый сот вышел из его уст, материализовавшись в процессе его речи (16:9). Ангел подтверждает ее предположение, улыбнувшись ее пониманию; теперь она обнаруживает знание о небесных тайнах (16:12)» (*Portier-Young A. E.* Sweet Mercy Metropolis. P. 139).

И был сот большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни. И удивилась Асенет и сказала самой себе: «Не вышел ли этот сот из уст Человека, потому что дыхание сота — как дыхание уст его?»[1]

Также в *Иос. Асен.* 16:11 подтверждается подобного рода представление об источнике ангельской пищи:

И испугалась Асенет, и молвила: «Господин, не было никогда у меня в кладовой сота медового, но ты рек — и он явился. Не вышел ли он из уст твоих, потому что дыхание его — как дыхание уст твоих?»[2]

Ученые ранее высказывали предположение, что происхождение концепции ангельской пищи, исходящей из уст небесного создания, содержащейся в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, следует искать в библейском рассказе о небесной манне. Так, А. Либер отмечает, что

связь медового сота с манной выражена предельно ясно: он был, как небесная роса, белым, как снег, содержащим дыхание жизни. Медовый сот, как и манна, действительно идентифицируется со «словом» ангела — *Антропос* произносил слова, и мед выходил из его ангельских уст.[3]

Уже в *Книге Второзакония* насыщение Израиля манной в пустыне переосмысляется как аудиальное явление, когда эта небесная пища уподобляется слову, исходящему из уст Бога. Так, во Втор. 8:3 говорится следующее:

Он смирял тебя, томил тебя голодом, и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек.[4]

---

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114.

[2] Там же.

[3] *Lieber A.* I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth's Conversion Meal //JSP 14 (2004). P. 68.

[4] См. также Мф. 4:3–4: «И приступил к Нему искуситель и сказал: "если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами". Он

Необычный способ питания, когда пища буквально исходит из уст небесного наставника, по-видимому, тесно связан с природой и обязанностями небесного вожатого Асенет, представленного в нашем тексте как Ангел Имени, — того, кто поддерживал сынов Израиля во время их странствий в пустыне. Так, Р. Крэмер высказывает предположение, что в особенности в пространной редакции *Апокрифа об Иосифе и Асенет* образ небесного наставника тесно связан с персонажем, известным по другим источникам как Ангел, содержащий в себе Имя Божье.[1]

Пища, предложенная небесным гостем, ведет к изменению природы адепта. Более того, представляется совсем не случайным, что подобное преображение, исходящее от Ангела аудиальной манифестации Бога — Его Имени, осуществляется здесь также аудиальным, или «устным путем», ибо, как мы помним, Небесный Человек возлагает ангельскую пищу, исходящую из его уст, в уста Асенет.

В этом мистическом ритуале изменения природы адепта путем вложения в ее уста Божьего Имени можно различить следы древних мифологических концепций, представляющих собой огромную важность для понимания рассматриваемого текста. Исследователи уже ранее отмечали, что принятие небесной пищи Асенет напоминает древние ритуалы, в которых культовые изображения «приводились к жизни» посредством помещения Божьего Имени в их уста.[2] Такие обряды, например, восходят к церемониям «ожив-

---

же сказал ему в ответ: “написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих”».

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 127.

[2] *Schneider M.* Joseph and Aseneth and Early Jewish Mysticism//Kabbalah 3 (1998). P. 303–344 [на иврите]. О связи обращения Асенет с преданиями об отверзании уст культовых статуй посредством Божьего Имени см. также: *Philonenko M.* Initiation et mystère dans Joseph et Aséneth//Initiation/Ed. C. J. Bleeker. SHR, 10. Leiden: Brill, 1965. P. 147–153; *Burchard C.* The Present State of Research on Joseph and Aseneth// Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism/Eds. J. Neusner et al. NPAJ, 2. Lanham: University Press of America, 1987. P. 31–52; *Bohak G.* Asenath's Honeycomb and Onias' Temple: The Key to Joseph and Asenath//Proceedings of the Eleventh World

ления» культовых статуй, проводившихся в Месопотамии и Египте,[1] известных как «омовение уст» (*mīs pî*) и «отверзание уст» (*pīt pî*).[2] Подобные мифологические концепции также оказали влияние на ряд более поздних религиозных представлений, зафиксирован-

---

Congress of Jewish Studies, Division A / Ed. D. Assaf. Jerusalem: Magness, 1994. P. 163–170; *Glazov G. Y.* The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy. JSOTSS, 311. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. P. 379.

[1] Исследователи ранее отмечали, что одним из важнейших аспектов египетского ритуала «отверзания уст» было установление связи между статуей и ее двойником, известным также под термином «Ка». Так, А. Большаков замечает, что «не меняя ничего во внешнем облике статуи, процесс "отверзания" преображал саму ее природу: будучи изначально неодушевленной материей, она обретала связь со своим двойником» (*Bolshakov A. J.* Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. ÄAT, 37. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. P. 173).

[2] О древних ритуалах омовения уст и отверзания уст культовых статуй см.: *Boden P. J.* The Mesopotamian Washing of the Mouth (Mīs Pî) Ritual. Ph. D. diss. Johns Hopkins University, 1998; *Berlejung A.* Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. OBO, 162. Freiburg: Universitätsverlag, 1998; *Dick M. B.* Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999; *Walker C., Dick M. B.* The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pî Ritual: Transliteration, Translation, and Commentary. SAALT, 1. Helsinki: University of Helsinki, 2001; *Hurowitz V. A.* The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb // JAOS 123 (2003). P. 147–157; *Walls N. H.* Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East. ASOR, 10. Boston: American Schools of Oriental Research, 2005; *Hurowitz V. A.* What Goes In Is What Comes Out: Materials for Creating Cult Statues // Text, Artifact, and Image; Revealing Ancient Israelite Religion / Eds. G. M. Beckman, T. J. Lewis. BJS, 346. Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2006. P. 3–23; *Beale G. K.* We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 2008; *Smith M. S.* God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World. Grand Rapids: Eerdmans, 2010; *Lundberg M. J.* The Mis-Pi Rituals and Incantations and Jeremiah 10:1–16 // Uprooting and Planting: Essays on Jeremiah for Leslie Allen / Ed. J. Goldingay; London: T&T Clark, 2007. P. 210–227.

ных в Герметическом корпусе,[1] и на каббалистические предания о создании искусственных гуманоидов.[2]

---

[1] *Idel M.* Hermeticism and Judaism // Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe / Eds. I. Merkel, A. G. Debus. Washington, D.C.: Folger Library, 1988. P. 59–76; *Idem.* Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: SUNY, 1990.

[2] *Scholem G.* The Idea of the Golem // On the Kabbalah and Its Symbolism / Trans. R. Manheim, New York: Schocken, 1965. P. 159–165; *Greenstein E. L.* God's Golem: The Creation of the Human in Genesis 2 // Creation in Jewish and Christian Tradition / Eds. H. Reventlow, Y. Hoffman. JSOTSS, 319. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. P. 219–239. В более поздних раввинистических источниках не только Голем, но и некоторые библейские идолы также оживляются благодаря помещению Божьего Имени в их уста. Одна из таких историй содержится в *Книге Зогар* II.175a, где говорится об оживлении идола царя Навуходоносора, когда в его уста помещается сосуд из Храма с выгравированным на нем Божьим Именем: «Царь Навуходоносор сделал золотой истукан, вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей. Навуходоносор сказал: "У истукана, которого я видел, голова была из золота, а грудь — из серебра... Я сделаю всего истукана из золота так, чтобы нижняя золотая корона была на его голове". Писание учит: В тот день он собрал все народы, племена и языки, чтобы они поклонились идолу, и он взял один из сосудов из Храма, на котором было выгравировано Святое Имя, и вложил его в уста идолу, и он начал громко говорить, и говорил до тех пор, пока Даниил не приблизился к идолу, сказав: "Я — посланец высшего Господа. Я повелеваю тебе уйти!" Он призвал Святое Имя, и сосуд вышел, и истукан упал и разбился...» (*Matt D.* The Zohar: Pritzker Edition. P. 5.520). В 55-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер* другой печально знаменитый библейский идол, золотой телец, выбран в качестве объекта, оживленного с помощью Божьего Имени. В этом тексте говорится следующее: «Они вынули серьги, которые были в их ушах, и отдали (их) Аарону, как сказано: "И весь народ вынул золотые серьги из ушей своих" (Исх. 32:3). Не написано здесь: "Которые были в ушах их жен", но "которые были в их ушах". Аарон нашел среди них одну золотую пластинку, на которой было написано Святое Имя, и на ней была вырезана фигура тельца, и только эту (пластинку) он бросил в огненную печь, как сказано: "И отдали мне; я бросил его в огонь и вышел этот телец". Не написано здесь: "И я бросил их", но "И я бросил его в огонь и вышел этот телец". Телец вышел с

Возвращаясь к псевдоэпиграфическому повествованию об Иосифе и Асенет, обратим внимание на то, что в метаморфозах, происходящих с главной героиней, благодаря устам небесных созданий, прослеживается символизм, связанный с творением первого человека, когда дух жизни был привнесен из уст Бога в уста безжизненного человеческого тела, изваянного из земляного праха.[1] Подобные мотивы явно ощутимы в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, ибо там ангельская пища, медовый сот, сравнивается с духом жизни. Благодаря питанию Божьим Именем, главная героиня повествования становится своего рода «новым Адамом», возвращаясь в состояние человечества до грехопадения.[2] Подобного рода «оживление» адепта заставляет вспомнить о более поздних иудейских легендах о Големе, в которых безжизненное тело искусственного гуманоида «оживляется», когда Божье Имя влагается ему в уста.[3]

мычанием, и народ Израиля увидел его, и после этого сбился с правильного пути» (*Fridedlander G.* Pirke de Rabbi Eliezer. P. 354–355). Подробную интерпретацию этого предания см. в: *Scholem G.* On the Kabbalah and Its Symbolism. P. 182; *Glazov S.* The Bridling of the Tongue. P. 382.

[1] Об этих преданиях см.: *Beckerleg C. L.* The «Image of God» in Eden.

[2] В обоих текстах мотив духовного питания имеет сотериологический смысл. В результате такого способа питания адепт возвращается в изначальное состояние первого человека, который когда-то в прошлом насыщался светом Божьего Присутствия. Как отмечает А. Чернас, подобного рода предание о духовном питании первого человека находит свое отражение также в *Третьей книге Еноха*. См.: *Chernus I.* Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash. Berlin: Walter de Gruyter, 1982. P. 75–76. Так, в *3 Енох* 5:3 говорится что «первый человек и его поколение проживали у врат Эдемского сада, так что они могли видеть яркий образ Шхины» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 181). Раннее свидетельство присутствия предания о питании Первого Человека Божьей Славой, возможно, обнаруживается также во *Второй книге Еноха*, где говорится, что Бог повелевает ангелу открыть небеса, чтобы Адам смог получить доступ к видению Славы.

[3] Подробное обсуждение этих преданий см. в: *Idel M.* Golem. P. 31, 91–92, 103, 139.

Гипостазированное Имя как небесный двойник мистика

Выбор фигуры Ангела Имени как небесного *alter ego* Иосифа представляется не случайным. Особые ритуалы насыщения адепта Небесным Человеком, посредством которых автор напоминает читателю о небесной манне (мотиве, связанном с образом Ангела Господня в различных библейских историях), служит еще одним подтверждением тесной связи небесного гостя с Именем Бога. Принимая во внимание возможную связь между двойником Иосифа и Тетраграмматоном, нам следует выяснить теперь, не связаны ли другие небесные двойники, относящиеся к образам великих патриархов и пророков, с традициями Божьего Имени.

Идентификация Иакова с Именем Божьим

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что в ранних иудейских источниках Божье Имя воспринималось гипостазированным или даже в виде небесной фигуры. Исследователи ранее отмечали, что уже в некоторых библейских рассказах Божье Имя становится инструментом, посредством которого Бог воздействует на мир, и эта сущность проявляет себя как независимый субъект при Его деяниях.[1] В этом отношении важно отметить, что фигура Ангела Господня, или Ангела Яхве, превратилась в существенное концептуальное звено в цепи построений идеологии Божьего Имени, влияние которого можно проследить в большом количестве псевдоэпиграфических источников в течение длительного периода времени. Ранее мы отмечали влияние концепции ангельского проявления Божьего Имени и его особых обязанностей на формирование образа небесного гостя Асенет. По-видимому, в псевдоэпиграфах, связанных с фигурой Иакова, также прослеживается влияние преданий об Ангеле Господнем. Возможно, такая концепция присутствует и в *Молитве Иосифа*. В этом произведении, как мы помним, Иаков-Израиль в

[1] *Gieschen C.* Angelomorphic Angelology. P. 71.

споре с архангелом Уриилом о превосходстве его небесного статуса изрекает такое загадочное утверждение:

> Тогда я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: «Или ты не Уриил, восьмой после меня, в то время как я Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога? Не я ли Израиль, первый служитель пред лицом Бога?» И я призвал моего Бога Его вечным именем (καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου).[1]

Важным отличительным признаком этого отрывка представляется тот факт, что Иаков-Израиль изображен как первый служитель пред Лицом Божьим, взывающий к Богу посредством Его вечного Имени. Этот особый обряд напоминает об обязанностях другого выдающегося служителя Божьего Лица — Метатрона, который, благодаря своей уникальной роли Малого Яхве, зачастую представляется изрекающим Тетраграмматон во время совершения небесной литургии.[2] Принимая во внимание подобные соот-

---

[1] Пер. Р. В. Светлова, с изм., в: Ветхозаветные апокрифы. С. 406; *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. P. 61.

[2] Так, в *Сефер Хаккома* 155–164 приводится следущее описание: «И ангелы, бывшие с ним, приходят и окружают Престол Славы. Они становятся по одну сторону, а (небесные) создания — по другую сторону, и *Шхина* находится на Престоле Славы посередине. И одно создание восстает над серафимами и опускается на скинию Отрока, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, тончайшим гласом безмолвия: “Престол Славы блистает!” Тотчас ангелы умолкают, а *Ирин* и *Кадушин* затихают. Они спешат, устремившись к огненной реке. И небесные создания опускают свои лица вниз, и этот Отрок, чье имя — Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает (его) в уши небесных созданий, чтобы они не слышали звука речи Святого, будь Он Благословен, и того явного имени, которое Отрок, чье имя — Метатрон, произносит в это время на семь голосов, на семьдесят голосов, во славу Его живого, чистого, почтенного, святого, внушающего трепет, достойного, смелого, сильного и священного имени» (*Cohen M.* The Shiᶜur Qomah: Texts and Recensions. TSAJ, 9. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1985. P. 162–164). Похожий мотив обнаруживается также в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот. Так, в *Synopse* § 390 говорится: «Одна хаййя поднимается над серафимами и нисходит на скинию Отрока, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, гласом абсолютного безмолвия: “Пре-

ветствия, исследователи прежде высказывали мнение, что в *Молитве Иосифа* Иаков-Израиль изображается не просто как тот, кто владеет Божьим Именем, но как и тот, кто является его живым воплощением в виде Ангела Яхве. Так, размышляя над преданиями о Божьем Имени, Я. Фоссум отмечает, что в *Молитве Иосифа*

> ...мы обнаруживаем предсуществующего ангела по имени «Иаков» или «Израиль», заявляющего о своем превосходстве над ангелом Уриилом, обосновывая свои слова напоминанием о победе в личном поединке, в процессе которого он получил Божье Имя. Ангельское имя «Израиль» объясняется как איש ראה אל, и это имя обнаруживается среди множества имен, которыми названа посредническая фигура в сочинениях Филона Александрийского.[1] В одном из своих текстов Филон представляет это имя как одно из обозначений кон-

---

стол Славы блистает". Внезапно все ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. В молчании они вовлекаются в огненную реку. Хаййот опускают свои лица вниз, и этот Отрок, чье имя — Метатрон, приносит огонь глухоты и влагает его в их уши, чтобы они не могли слышать звука Божьей речи или Его невыразимого Имени. Отрок, чье имя — Метатрон, затем призывает на семь голосов Его живое, чистое, почтенное, внушающее трепет, святое, благородное, сильное, возлюбленное, мощное, могущественное Имя» (*Schäfer P.* Synopse. S. 164).

[1] В сочинении *О смешении языков* 146 Филон Александрийский говорит следующее: «Но если существует что-либо, препятствующее назвать его Сыном Божьим, он может быть обозначен именем Божьего Перворожденного, Слова, главенствующего над ангелами, выступающего как бы в роли их властителя. Ему также принадлежат многие имена, в том числе "Начало", Имя Божье, Его Слово, Человек, созданный по Его образу, и "тот, который видит [Бога]", т. е. Израиль» (*Colson F. H., Whitaker G. H.* Philo. P. 4.89–91). Р. Хэйуорд также отмечает, что «у Филона в сочинении *Об Аврааме* 50–57 содержится довольно ясный намек на то, что подобно тому как три имени, Авраама, Исаака и Иакова, неразрывно связаны с Божьим Именем, дарованным человеческим существам, также и имя Израиля следует воспринимать связанным с Божьим Именем. Филон не утверждает этого открыто; тем не менее, к такому выводу можно прийти на основании сказанного им в этом тексте, а также в других его сочинениях» (*Hayward R.* Interpretations of the Name. P. 184).

цепции посредника, поясняя, что «Имя Божье» также применимо по отношению к этому существу.[1]

Я. Фоссум далее высказывает предположение, что в некоторых иудейских и христианских религиозных кругах имя «Израиль», по-видимому, использовалось как одно из имен Ангела Господня. Исследователь допускает, что Иустин Мученик, возможно, был знаком с подобной идентификацией, так как он упоминает имя «Израиль» в качестве одного из имен Сына, которыми он был наделен в Ветхом Завете.[2] Я. Фоссум также замечает, что в другом тексте, *Разговоре с Трифоном Иудеем* 75:2,[3] Иустин идентифицирует Ангела Господня из Исх. 23:20 как Иисуса, упомянув, что он именовался также «Израилем», и он наделил этим именем Иакова.[4]

В своем анализе преданий о Божьем Имени в *Молитве Иосифа* А. Сигал также высказывает мнение, что «в данном случае именно архангел силы народа Божьего, названый Израилем, идентифицируется с патриархом Иаковом. Он был создан до всякого творения и заявляет о своем превосходстве над Уриилом на основании факта его личной борьбы, в результате которой он претендует на обладание Божьим Именем».[5] Учитывая аргументы Я. Фоссума и А. Сигала, Ч. Гишен делает вывод, что свидетельство текста *Молитвы Иосифа* «приводит к заключению о том, что этот ангел воспринимался Ангелом Господним и, более конкретно, Ангелом Божьего Имени из Книги Исхода 23:20».[6]

---

[1] *Fossum J.* Name of God. P. 314.

[2] Ibid.

[3] В *Разговоре с Трифоном Иудеем* 75:2 говорится: «Итак, кто ввел отцов ваших в землю? Вникните, наконец, что это был муж, названный именем Иисус, а прежде именовавшийся Авсием. Если вы обратите на это внимание, то поймете, что имя того, который говорил Моисею: “имя Мое в Нем”, было Иисус. Он и Израилем назывался, и также перенес это прозвание на Иакова» (пер. П. Преображенского в книге: *Св. Иустин, Философ и Мученик.* Творения. М., 1995. С. 256).

[4] *Fossum J.* Name of God. P. 314.

[5] *Segal A.* Two Powers in Heaven. P. 200.

[6] *Gieschen C.* Angelomorphic Angelology. P. 140.

Идентификация Метатрона с Божьим Именем

Ранее в нашем исследовании мы выяснили, что небесная личность Еноха, высший ангел Метатрон, зачастую представлялся в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот и в источниках, связанных с концепцией *Шиур Кома*, как выдающийся носитель или даже воплощение Божьего Имени, и эта его обязанность кратко и точно выражена его уникальным титулом יהוה הקטן, Малый Яхве. Это обозначение Метатрона встречается несколько раз в *Сефер Хейхалот*, в том числе в текстах из *3 Енох* 12:2; 48C:7[1] и 48D:1. Так, в тексте *3 Енох* 12–13 представлено следующее откровение великого ангела:

Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Из любви, которую Он испытывает ко мне, (любви) большей, чем ко всем сынам высот, Святой, будь Он Благословен, создал для меня величественные одежды, на которых разместились все роды светил, и Он одел их на меня. И Он создал для меня плащ славы, в котором заключались сияние, излучение, сверкание и блеск всех видов, и Он завернул меня в него. И Он создал для меня царственный венец, в котором было 49 сверкающих камней, каждый, как солнечная орбита, и его блеск сиял в четырех четвертях (небесной) тверди *ᶜАравот*, во всех семи (небесных) твердях и в четырех четвертях мира. Он возложил мне его на голову и дал мне имя «Малый Яхве (יי׳ הקטן)» пред всей Своей свитой (букв. «семейством») в выси, как написано: «Мое Имя в нем» (Исх. 23:21). Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Благодаря великой любви и милости, с которой Святой, будь Он Благословен, возлюбил и лелеял меня более всех обитателей высот, Он написал Своим Перстом, как огненным пером, на венце, который был у меня на голове: буквы, посредством которых были сотворены небеса и земля; буквы, посредством которых были сотворены моря и реки; буквы, посредством

[1] В *3 Енох* 48C:7 говорится: «Я назвал его Моим Именем — “Малый Яхве, Князь Божественного Присутствия, Знающий тайны”. Каждую тайну Я открыл ему с любовью, и каждый секрет Я открыл ему с прямотой» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 294).

которых были сотворены горы и холмы; буквы, посредством которых были сотворены звезды и созвездия, молния и ветер, гром и громовые удары, снег и град, ураган и буря; буквы, посредством которых были сотворены все основы мира и все порядки Творения. И каждая буква временами вспыхивала подобно молнии, временами — подобно факелу, временами — подобно пламени, временами — подобно восходу солнца, луны и звезд.[1]

Как и некоторые другие иудейские источники, этот отрывок из *Сефер Хейхалот* пытается связать обязанности Метатрона как носителя Божьего Имени с библейской фигурой Ангела Господня через упоминание знаменитой фразы «Мое Имя в нем», относящейся в тексте Исх. 23:21 к Ангелу Яхве.

В тексте *3 Енох* 48D:1 также упоминается имя Метатрона «Малый Яхве», и вновь со ссылкой на Исх. 23:21, на этот раз в контексте рассуждения о 70 именах Метатрона.[2] Я. Фоссум высказывает предположение, что указание на 70 имен Метатрона может косвенным образом свидетельствовать об этом великом ангеле как носителе «наивысшего» Божьего Имени, так как эти 70 имен, возможно, представляют различные аспекты «главного» Имени Бога. В связи с этим замечанием, Я. Фоссум приводит текст из *3 Енох* 3:2, где Метатрон представлен говорящим Рабби Ишмаэлю, что его 70 имен «основываются на Имени Царя царей царей», а также из *3 Енох* 48D:5, где говорится о том, что «эти 70 имен — отражения Священного Имени на Божественной Колеснице, выгравированные на Троне Славы».[3] По мнению Я. Фоссума, эти 70 имен изначально относились к самому Богу, и только затем были перенесены на Метатрона.[4]

Для нашего исследования важно отметить также, что в некоторых иудейских мистических текстах великим ангелам, наделенным Божьим Именем, вверяется обязанность быть небесными *alter ego*

---

[1] Там же. С. 189–190.

[2] В *3 Енох* 48:1 говорится: «У Метатрона семьдесят имен, вот они... Малый Яхве — по Имени своего Господина, как сказано: “Мое Имя в нем”» (Там же. С. 297–298).

[3] *Fossum J.* The Angel of the Lord. P. 298.

[4] Ibid.

избранных адептов. Ранее уже упоминалось, что в раввинистических источниках Метатрон зачастую представляется как существо подобного рода, отвечающее за «небесные идентичности» различных людей.[1]

Идентификация Михаила с Божьим Именем

В нашем исследовании уже было показано, сколь важную роль играла фигура архангела Михаила в легендах о небесном двойнике, в которых он нередко представлялся небесной личностью различных библейских персонажей, таких как Мелхиседек и Исаак. Важно также отметить, что в некоторых иудейских источниках эта ангельская фигура тесно связана с концепцией Божьего Имени.[2] К примеру, в *Книге образов* архангел Михаил представлен как носитель Божьего Имени. В *1 Енох* 69:13–15 говорится:

> И это число Кесбеела, который показал святым главу клятвы, когда он жил высоко вверху во славе, и имя ее (клятвы) Бека. И этот ангел сказал святому Михаилу, чтобы он показал им сокровенное имя Божие, дабы они видели то сокровенное имя и упоминали его при клятве, чтобы содрогались пред этим именем и клятвою те, которые показали сынам человеческим все, что было сокрыто. И такова сила

---

[1] См.: *Бавли Авода Зара* 3b; *3 Енох* 48С:12. Связь между мотивом обладания Божьим Именем и концепцией ангелов, хранителей душ, проводится также в *Книге Зогар* II.129a, где говорится, что загадочный небесный персонаж по имени Йехудаим, отвечающий за «небесных двойников» праведников, также ассоциируется с Божьим Именем. Так, из текста *Книги Зогар* II.129a мы узнаем такие сведения: «...появился ангел, охраняющий небесные образы праведников, и имя этого ангела — Йехудаим, названного так благодаря его обязанности ("хранить иудеев"), и он увенчан короной, на которой запечатлено Имя Божье... ибо нет ни одного праведника в мире, чье имя не было бы запечатлено на небесах под руководством ангела» (*Sperling H., Simon M.* The Zohar. P. 3.367).

[2] О связи Михаила с концепцией Божьего Имени см.: *Daniélou J.* The Theology of Jewish Christianity. London: Darton, Longman & Todd, 1964. P. 123–131.

той клятвы, ибо она сильна и могущественна, и Он положил эту клятву Акаэ в руку святого Михаила.[1]

Несмотря на то, что в этом отрывке загадочная клятва не ассоциируется явным образом с Тетраграмматоном, далее в *Книге образов* она связывается с Божьим Именем. Из текста *1 Енох* 69:16–20 читатель узнает следующие сведения о силе этой клятвы:

> И таковы тайны этой клятвы, и они (тайны мира) утверждены чрез его клятву, и силою ее небо повешено, прежде чем был создан мир и до века. И чрез нее была основана земля на воде, и силою ее выходят из сокровищницы гор прекрасные воды для живущих от сотворения мира до века. И чрез ту клятву было сотворено море, и, как его основание, Он положил ему на время ярости песок, и оно не должно преступать его от сотворения мира до века. И чрез ту клятву основания земли утверждены и стоят, и не движутся со своего места от века до века. И чрез ту клятву совершают свое движение солнце и луна и не отступают от предписанного им от века и до века.[2]

В данном случае, клятва представлена инструментом сотворения мира, с помощью которого Бог некогда создал небо и землю.[3] Следует отметить, что в других частях *Книги образов*, а именно в *1 Енох* 41, использование этой демиургической клятвы[4]

---

[1] Пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 348.

[2] Там же.

[3] *Kaplan C.* The Hidden Name // JSOR 13 (1929). P. 181–184. В связи с мотивом клятвы в 69-й главе *Первой книги Еноха*, Д. Олсон замечает, что «в сочинениях, относящихся к традиции иудейского мистицизма, было общим местом представление о том, что Имя Божье — это сила, связывающая все творения в мире и управляющая ими, а связывающее их слово представляет собой, по определению, клятву. Такое представление достаточно древнее, чтобы найти свое отражение в *Книге образов*» (*Olson D.* Enoch. A New Translation: The Ethiopic Book of Enoch, or 1 Enoch. North Richland Hills: Bibal Press, 2004. P. 271).

[4] В отношении связи между демиургическим Именем и клятвой см.: *McDonough S. M.* YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting. WUNT, 2.107. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1999. P. 128–130; *Fossum J.* Name of God. P. 257 ff.

взаимозаменяемо с Божьим Именем.[1] Более поздние раввинистические источники содержат многочисленные рассуждения о демиургических функциях Тетраграмматона[2] и букв, из которых

[1] В связи с данной темой интересно отметить, что в некоторых раввинистических источниках представлен процесс наложения проклятия с использованием Божьего Имени. Одно из таких преданий, к примеру, можно обнаружить в сочинении *Мехилта де-рабби Ишмаэл*, где говорится о наложении проклятия, в процессе которого используется Тетраграмматон: «Фраза "прокляни его" означает проклятие с использованием Божьего Имени, также как в случае, когда говорится "не проклинай его", имеется в виду, что не следует проклинать, используя Божье Имя» (*Lauterbach J. Z.* Mekhilta de-Rabbi Ishmael: A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes. 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004. P. 2.388). Дж. Бен-Дов отмечает, что «...клятвы и великое Имя как элементы творения вновь появляются в иудейских текстах, таких как источники, принадлежащие традиции Хейхалот, а также в поздних мидрашах» (*Ben-Dov J.* Exegetical Notes on Cosmology in the Parables of Enoch // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables / Ed. G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. P. 149).

[2] Тема присутствия демиургических сил в Божьем Имени раскрывается также в приведенном ранее тексте из *3 Енох* 12:1–2. Список демиургических функций в этом тексте напоминает список, содержащийся в 69-й главе *Первой книги Еноха*. Ср. также *3 Енох* 41:1–3: «Рабби Ишмаэл сказал: Метатрон сказал мне: Подойди, и я покажу тебе буквы, посредством которых были сотворены небеса и земля; буквы, посредством которых были сотворены моря и реки; буквы, посредством которых были сотворены горы и холмы; буквы, посредством которых были сотворены деревья и травы; буквы, посредством которых были сотворены звезды и созвездия; буквы, посредством которых были сотворены лунный диск и солнечный круг, Орион и Плеяды, и все различные светила Ракиа; буквы, посредством которых были сотворены ангелы-служители; буквы, посредством которых были сотворены серафимы и хаййот; буквы, посредством которых были сотворены Трон Славы и колеса Меркавы; буквы, посредством которых были сотворены потребности мира; буквы, посредством которых были сотворены мудрость и разумение, знание и разум, скромность и прямота, которыми поддерживается весь мир. Я пошел с ним, и он взял меня рукой своей, и поднял меня на крыльях своих, и показал мне буквы, выгравированные огненным резцом на Троне Славы, и

он состоит,[1] при этом они нередко интерпретируются как инструменты, с помощью которых мир обрел свое существование.[2] Согласно такого рода преданиям, Божье повеление יהי, изрекаемое при сотворении мира, толкуется как аббревиатура Божьего Име-

---

искры, и молнии отлетали от них и покрывали все залы ᶜАравот» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 236).

[1] Ср.: *Берешит Рабба* 12:10: «Рабби Берекия сказал от имени Рабби Йехуды бен Рабби Шимона: Без труда или изнурительной работы Святой, будь Он Благословен, сотворил мир, но: "Словом Господа сотворены небеса". Посредством буквы *хе* Он сотворил их» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 1.95); *Берешит Рабба* 12:10: «Рабби Аббаху сказал от имени Рабби Йоханана: Он сотворил их посредством буквы *хе*. Для произнесения всех букв требуются усилия, в то время как для произнесения буквы *хе* не требуется никаких усилий; подобным образом, без труда или изнурительной работы Святой, будь Он Благословен, сотворил Свой мир» (Ibid. P. 1.95); *Берешит Рабба* 12:10: «С помощью буквы *хе* сотворил Он их, и отсюда следует, что этот мир был создан посредством буквы *хе*. В самом деле, буква *хе* закрыта со всех сторон и открыта внизу: этим указывается, что мертвые нисходят в шеол; ее верхний изгиб служит указанием на то, что им предопределено выйти оттуда наверх; открытый промежуток на одной из ее сторон служит указанием надежды для раскаявшихся. Будущий мир был сотворен посредством буквы *йод*: подобно согнутой спине буквы *йод*, согнута она и у грешников: их спина будет согнута, а их лица потемнеют [от стыда], когда совершится в будущем пришествие Мессии, как написано: И падет величие человеческое» (Ibid. P. 1.95); *Бавли Менахот* 29b: «Это относится к двум мирам, которые сотворил Святой, будь Он Благословен, один посредством буквы *хе*, другой посредством буквы *йод*. Тем не менее, я не знаю, был ли будущий мир создан буквой *йод*, а этот мир буквой *хе*, или этот мир был создан буквой *йод*, а будущий мир буквой *хе*; ибо написано: Вот происхождение неба и земли, при сотворении их» (*Epstein I.* The Babylonian Talmud. Menahoth. P. 29b). Ср. также текст *3 Енох* 15B:5, в котором Метатрон раскрывает Моисею тайну букв Божьего Имени, понимаемого в данном случае как клятва: «Но Моисей сказал ему: "Не таким образом, дабы я не навлек на себя вину!" Метатрон сказал ему: "Восприми буквы клятвы, которая не может быть нарушена"» (*Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 285).

[2] Об этих преданиях см.: *Fossum J.* The Name of God. P. 253–256.

ни.[1] Принимая во внимание подобные предания, Д. Ханна отмечает, что, «по-видимому, вполне естественным представлялся бы вывод о том, что Михаил воспринимался автором *Книги образов* как Ангел Имени, так как в “руку Михаила” вложена тайна клятвы, т. е. Имени Божьего».[2]

Наделение Моисея Божьим Именем

Несмотря на то, что обретение Моисеем Божьего Имени[3] упоминается уже в библейских рассказах, в более поздних иудейских и самаритянских преданиях предпринимаются попытки еще глуб-

---

[1] Согласно преданиям, содержащимся в палестинских таргумах (*Таргуме Неофити* и *Фрагментарном Таргуме*), Божье повеление יהי, изрекаемое Богом в процессе сотворения мира, идентифицируется с Тетраграмматоном. Подробное обсуждение такого рода преданий см. в: *Fossum J.* The Name of God. P. 80. Так, в *Таргуме Неофити* говорится: «Тот, кто говорил, и слово было там с самого начала, и надлежало сказать ему: יהי , и оно было приведено в бытие». Во *Фрагментарном Таргуме* обнаруживается похожее предание: «“Тот, кто сказал миру в начале: יהי, и оно стало, и надлежало сказать ему: יהי, и оно возникнет». Связь между Божьим повелением и Божьим Именем восходит к ранним преданиям, обнаруживаемым уже в *Молитве Манассии* (II в. до н. э. — I в. н. э.). В *Молитве Манассии* 1–3 говорится: «Господи, Боже отцов наших, Авраама и Исаака, и Иакова, и семени их праведного, сотворивший небо и землю со всей их красотой, связавший море и установивший его повелением своего слова, заключивший бездну и запечатавший ее могучим и славным именем...» (*Charlesworth J. H.* Prayer of Manasseh // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.634). Сходное предание можно найти также и в *Самаритянской литургии* 445.2: «Он был сотворен словом, [а именно, посредством] יהי, и в одно мгновение он обновился».

[2] *Hannah D.* Michael and Christ. P. 52.

[3] Для нашего исследования особую важность представляет тот факт, что как наделение адептов Божьим Именем совпадает с обретением ими их небесных двойников, так и в преданиях об Иакове обретение им как Божьего Имени, так и своей небесной личности, происходит во время событий, случившихся при реке Иавок, а в преданиях о Моисее подобное

же осмыслить это ключевое событие, представляя его как облачение пророка в Божье Имя.[1]

Поскольку нам уже известно, что в некоторых рассказах о небесных двойниках обретение одеяний нередко символизирует дарование мистику его высшей личности, мотив облачения Моисея в Божье Имя следует рассмотреть более пристально. Тема облачения пророка в Тетраграмматон получила свое наиболее полное развитие в самаритянских источниках, в том числе в *Мемар Марка*.[2] Так, начиная с самой первой главы этого произведения, читатель узнает о том, что Бог сам возвестил великому пророку о его облачении в Божье Имя.[3] Другие отрывки из *Мемар Марка* также подтверждают эту традицию облачения в Имя.[4]

обретение Имени и небесной личности происходит при встрече с Богом на горе Хорив / Синай.

[1] Об этом предании см.: *Fossum J.* Name of God. P. 87–94; *Gieschen C.* Angelomorphic Christology. P. 77–78. По-видимому, в некоторых самаритянских преданиях Моисей мог сам выступать в роли персонифицированного Божьего Имени. Такого рода загадочная идентификация обнаруживается, к примеру, в сочинении *Мемар Марка* IV.1: «Где найти пророка, подобного Моисею, которого можно было бы сравнить с Моисеем, чье имя стало Именем Божьим?» Размышляя над этим текстом, Макдоналд замечает, что «имя משה, по-существу, воспринимается как идентичное со словом שמה» (*Macdonald J.* Memar Marqah. The Teaching of Marqah. 2 vols. BZAW, 84. Berlin: Walter de Gruyter, 1963. P. 2.137). На эту тему см. также: *Fossum J.* Name of God. P. 88 и *Самаритянский Таргум* на Исх. 23:20–21.

[2] Мотив наделения персонажа Божьим Именем можно обнаружить также в *Самаритянской литургии* (*Defter*) — собрании литургических текстов, в которых представлено восхваление великого пророка, облекшегося в Божье Имя. Об этих текстах см.: *Cowley A. E.* The Samaritan Liturgy. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1908.

[3] В *Мемар Марка* I.1 говорится следующее: «Он сказал: "Моисей, Моисей", раскрыв ему тайну о том, что он будет наделен пророческим даром и облачен в Божье Имя» (*Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.4).

[4] В тексте *Мемар Марка* обнаруживается похожее предание. См.: *Мемар Марка* I.9: «Я облек тебя Моим Именем» (Ibid. P. 2.32); *Мемар Марка* II.12: «Прославлен великий пророк Моисей, которого Господь облек в Свое Имя... Четыре Имени привели его к воде жизни, чтобы он

Важно отметить, что облачение пророка в Тетраграмматон в самаритянских источниках, так же как и в рассказах о Метатроне, сопровождается ритуалом «коронования» мистика Божьим Именем.[1] Так, *Мемар Марка* 1:9 говорит о следующих действиях Бога:

> В первый день Я сотворил небо и землю; во второй день Я распростер в выси небеса; в третий день Я приготовил сосуд и собрал в него все виды благих созданий; в четвертый день Я установил знамения, распределил времена, завершив деяния Моего величия; в пятый день Я раскрыл множество чудесных созданий в водах; в шестой день Я повелел, чтобы из земли появились многочисленные живые существа; в седьмой день Я создал святость. Я упокоился на ней в Моей славе. Я сделал ее Моей особой долей. Я прославился в ней. Я утвердил твое имя, а затем также — Мое Имя, Мое Имя и твое в нем одновременно, ибо Я утвердил его, и ты был коронован им.[2]

Из этого текста мы узнаем, что коронование Моисея, так же как и вышеупомянутая коронация Метатрона, связаны с темой сотворения мира, ибо буквы Божественного Имени на коронах адептов представляют собой демиургические инструменты, посредством которых приводятся в бытие небеса и земля. Следует напомнить, что в 13-й главе *Третьей книги Еноха* говорится, что Бог написал на короне Метатрона своим пальцем, как огненным пером, буквы,

---

мог быть прославлен и почитаем повсюду: Имя, которым Бог облачил его, Имя, которое Бог открыл ему, Имя, которым Бог прославил его, Имя, которым Бог возвеличил его... Первое имя, которым открывается Книга Бытия, было тем именем, которым он был облачен и укреплен» (*Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.80–81); *Мемар Марка* IV.7: «О Ты, Кто короновал меня Твоим светом и возвеличил меня чудесами, почтил меня Твоей славой и защитил меня Твоей рукой, привел меня в Храм Невидимого и облачил меня в Твое Имя, которым Ты сотворил мир, Ты, Кто открыл для меня Твое великое Имя и научил меня Твоим тайнам...» (Ibid. P. 2.158).

[1] О мотиве коронования Божьим Именем в позднем иудейском мистицизме см.: *Green A.* Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism. Princeton: Princeton University Press, 1997. P. 42 ff.

[2] *Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.31.

посредством которых были сотворены небеса и земля. Подобного рода коронование демиургическими инструментами, представленными в виде букв Божьего Имени, наделяет коронуемого персонажа не только способностью понимания величайших тайн творения, но также и властью над всем сотворенным миром.

Принимая во внимание такого рода образный строй, можно предположить, что мотив облачения Божьим Именем, по-видимому, присутствует и в другом сочинении, посвященном истории Моисея, а именно *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Следует напомнить, что в этом тексте говорится о короновании Моисея загадочным венцом. Сразу же после коронования Моисей внезапно обретает способность проникать в тайны творения и даже управлять им. В тексте *Эксагоге* 75–80 говорится следующее: «Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал всю землю вокруг и увидел все, что под землей и над небесами. Множество звезд упало передо мной, и я сосчитал их всех».[1] В данном случае коронованному Моисею внезапно открывается доступ ко всем планам сотворенного мира, как низшим, так и высшим, а звезды вдруг преклоняют колени перед новым наместником творенья, недавно прошедшим обряд посвящения в Божьи тайны вселенной. Несмотря на то, что Божье Имя не упомянуто в *Эксагоге*, можно предположить, учитывая некоторые отличительные признаки этого текста, что встреча мистика со своим небесным двойником в данном случае сопровождается наделением его Божьим Именем.

Важно отметить, что в некоторых самаритянских источниках мотив облачения Моисея в Божье Имя зачастую приводится как параллель к наделению Адама небесным образом. Я. Фоссум высказывает предположение,[2] что в тексте *Мемар Марка* облачение Моисея в Божье Имя, по-видимому, интерпретируется как наде-

---

[1] *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54.

[2] По мнению Я. Фоссума, «наделение Моисея царскими регалиями и его коронование, ассоциирующиеся с восшествием на гору Синай, воспринимаются не просто как его воцарение на небесах, но также и как возобновление в нем славы, утраченной Адамом. Мотив обладания этой славой осмысливается как наделение его Божьим Именем, т. е. Божьей природой» (*Fossum J.* Name of God. P. 94).

ление его небесным образом.[1] Подобное сочетание уже знакомых нам мотивов вновь служит указанием на возможность того, что гипостазированное Имя Божье, по-видимому, воспринималось в качестве небесной личности, способом, очень похожим на тот, что представлен в описаниях небесного двойника Иакова в раввинистических источниках.

Облачение Иисуса в Божье Имя

В своем анализе иудейских преданий о Божьем Имени Я. Фоссум и Ж. Квиспел привлекают внимание исследователей также к еще одному важному случаю облачения в Божье Имя, обнаруживаемому в апокрифических христианских источниках, в которых облачение Иисуса в Божье Имя при крещении интерпретировалось как обретение им высшей личности.[2] Эти исследователи обращают внимание, что в *Евангелии Филиппа* из библиотеки Наг-Хаммади утверждается, что Сын «облачил» себя в Имя Отца.[3] В *Ев. Фил.* 54:5–13 (NHC II, 3, 54:5–13) говорится:

> Единственное имя не произносится в мире — имя, которое Отец дал Сыну. Оно превыше всего. Это — имя Отца. Ибо Сын не стал бы Отцом, если бы Он не облачился во имя Отца. Те, кто обладает этим именем, постигают его, но не произносят его. Те же, кто не обладает им, не постигают его.[4]

В своем исследовании этого и других валентинианских преданий Ж. Квиспел высказывает предположение, что облачение Иису-

[1] В *Мемар Марка* VI.3 говорится: «Он [Моисей] приблизился к священной темной глубине, где обитало Божество, и он узрел чудеса невидимого: свет, который никто не мог созерцать. Его образ пребывал в нем. Как страшно это для того, кто это созерцает, и никто не может устоять пред ним!» (*Macdonald J.* Memar Marqah. P. 2.223).

[2] Вполне возможно, что подобного рода концепции восходят своими истоками к библейским текстам, так как в четвертом Евангелии Имя и Логос, по-видимому, выступают в роли небесных идентичностей Иисуса.

[3] *Fossum J.* Name of God. P. 95.

[4] Пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан. С. 275.

са в Имя Божье, возможно, произошло во время его крещения в реке Иордан, «так как, согласно представлениям валентиниан, в тот момент Имя Божье снизошло на Иисуса...».[1] Подобная связь мотива облачения в Божье Имя и крещения в реке Иордан очень важна, так как это событие нередко интерпретируется как имеющее отношение к обретению Иисусом своей высшей личности.

Весьма важным представляется и тот факт, что в некоторых христианских преданиях крещение верующих также зачастую ассоциируется как с обретением ими ангела-хранителя, так и с принятием Божьего Имени. Так, в сочинении Климента Александрийского *Извлечения из Теодота* 22.5[2] приводятся подробности такого предания, связанного с обрядом крещения:

> Почему апостол говорит: «Что еще могут они сделать, крестящиеся ради мертвых?» Он говорит о том, что ангелы крестились ради нас, поскольку мы их часть. Мы же мертвы и умерщвлены причастностью к этому состоянию. Живы только мужи, превзошедшие его. «Если мертвые не воскреснут, зачем нам креститься?» Мы воскреснем равными ангелам, объединив мужские части в одно целое. Те, кто «крестились ради нас, мертвых», — есть ангелы, ради того, чтобы и мы были причастны Имени и не были задержаны на нашем пути к Плероме Пределом и Крестом. Поэтому в конце сказано о наложении рук «для ангельского искупления», т. е. такого искупления, к которому причастны и ангелы, и благодаря которому каждый, получивший его, может быть крещен тем Именем, которым были крещены до него ангелы. Ангелы же были крещены в самом начале тем же искупительным Именем, которое в виде голубя спустилось на Иисуса во его искупление. Ведь и самому Иисусу крещение было необходимо, как говорит Теодот, чтобы при прохождении через Софию ему не воспрепятствовала бы Идея о Неполноценности, в которую он был помещен изначально.[3]

---

[1] *Quispel G.* Gnosticism and the New Testament // The Bible in Modern Scholarship / Ed. J. P. Hyatt. Nashville: Abingdon Press, 1965. P. 267.

[2] Об этом тексте см.: *Fossum J.* Name of God. P. 95–96.

[3] Пер. Е. В. Афонасина, с небольшими изм., в книге: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. С. 191–192.

В этом тексте говорится о том, что христиане, подражающие крещению Иисуса в реке Иордан посредством погружения в воду, неизбежно обретут Божье Имя и ангела-хранителя. Подобного рода удивительное сочетание концепций небесного двойника и Божьего Имени вновь служит подтверждением предположения, что в некоторых иудейских и христианских религиозных кругах идея Имени Божьего была тесно связана с представлением о небесной личности адепта.

Ритуал брачного чертога

После отступления от основной темы, предпринятого ради рассмотрения преданий о Божьем Имени, нам следует теперь вернуться к *Апокрифу об Иосифе и Асенет*. Удивительные сокровенные деяния, наполненные эротическими оттенками смысла, совершаемые во время обряда посвящения мистика в Божьи тайны ангельским гостем, подводят нас к еще одному важному символическому аспекту преображения Асенет, а именно концепции брачного чертога.[1] Весьма существенным представляется тот факт, что процесс

[1] Несколько слов следует сказать о помещении, в котором Асенет встречает небесного гостя. В *Иос. Асен.* 14:5 Асенет удивляется тому, как небесный гость вошел в ее покои: «Кто звал меня? Ведь дверь опочивальни моей заперта, а башня высокая. Так как же вошел он в покои мои?» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 110). Исследователи ранее отмечали, что структура покоев Асенет напоминает трехчастную структуру Иерусалимского Храма, так что она встречает небесного гостя буквально в «святая святых» ее дворца / храма. В связи с этим мотивом, А. Либер отмечает, что «палаты Асенет выстроены наподобие храма. Ее спальня расположена в третьей, самой потаенной части дворца, и ее охраняют семь дев... Совершенно не удивителен тот факт, что Небесный Человек появляется в этом месте, так как вся обстановка подходит для этого события. Покои Асенет — это центральная часть здания, фактически служащего как дворцом, так и храмом» (*Lieber A.* I Set a Table before You. P. 67). Также Т. Патхофф высказывает предположение, что «палаты Асенет — это потаенный чертог, описание которого соответствует представлению о храме из видения Иезекииля (Иез. 40–46), где она

обращения и преображения Асенет происходит в контексте приготовления ее к роли невесты Иосифа.[1] В то время как брак между иудейским патриархом и египетской девушкой еще не заключен,[2]

вызывает Божество для общения с ним» (*Putthoff T.* Aseneth's Gastronomical Vision. P. 100). О храмовой структуре архитектуры дома Асенет см. также: *Bohak G.* Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis. P. 68. В случае, если в самом деле взаимодействие адепта и ангела происходит в «святая святых» «храма» Асенет, следует отметить, что в некоторых христианских преданиях мотив брачного чертога представлялся тесно связанным с понятием о Святая Святых. Так, Р. Уро отмечает, что «брачные покои сравниваются с наиболее сакральным помещением храма в Иерусалиме, "Святая Святых" (*Ев. Фил.* 69 [§76]; ср.: 84 [§ 125]), что обычно служит выражением наивысшего откровения» (*Uro R.* Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective // Explaining Christian Origins and Early Judaism / Eds. P. Luomanen, I. Pyysiäinen, R. Uro. BIS, 89. Leiden: Brill, 2007. P. 120). О концепции брачного чертога см. также: *Uro R.* The Bridal Chamber and Other Mysteries: Ritual System and Ritual Transmission in the Valentinian Movement // Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity / Eds. M. Nissinen, R. Uro. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008. P. 457–486.

[1] Весьма важным представляется тот факт, что в этом сочинении Асенет также выступает в роли невесты. Ж. Квиспел отмечает, что при совершении таинства брачного чертога адепт становится невестой (*Quispel G.* Genius and Spirit. P. 113).

[2] По-видимому, в некоторых неортодоксальных христианских источниках, в которых присутствует понятие брачного чертога, небесные и земные брачные чертоги представлены сосуществующими одновременно и в некоторой степени служащими зеркальными отражениями друг друга. Подобного рода предания, возможно, нашли свое отражение и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, где обнаруживается присутствие двух брачных союзов, земного и небесного, зеркально отражающих друг друга. В связи с такого рода концепциями, Р. Уро замечает, что «научные интерпретации различных видов брачных чертогов отличаются большим разнообразием, и, по-видимому, вряд ли представляется возможным достичь согласия в вопросе о смысле образного строя, использованного в *Евангелии Филиппа*. Сравнительно обоснованными, тем не менее, выглядят высказывания о том, что в этом тексте представлены, по крайней мере, два брачных чертога: "великий" небесный брачный чертог (*Ев. Фил.* 71 [§ 82]; см. также 84–86 [§ 125–127]) и "зеркальное отражение

взаимоотношения между Асенет и небесным двойником Иосифа пронизаны особыми мотивами, а именно действиями, обычно происходящими между вступившими в брак людьми. Так, Небесный Человек повелевает мистику женского пола раздеться и одеться, обнимает ее голову своей рукой, говорит о ее помазании,[1] удаляет с ее головы покрывало, а затем помещает пищу из своих уст в уста девушки. Важно отметить также, что небесный Антропос, как он сам об этом сообщает, влюблен в небесного двойника Асенет, фигуру Обращения. Во всех этих действиях небесного двойника подразумевается тот смысл, что, несмотря на то, что земные брачные отношения между Асенет и Иосифом еще дело будущего, духовный брак, возможно, уже находится в процессе совершения в виде небесного единения мистика женского пола и небесного двойника Иосифа.[2] Следовательно, можно предположить, что в данном слу-

---

брачного чертога", что можно интерпретировать как своего рода земное воспроизведение небесного брачного чертога» (*Uro R.* Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective. P. 124).

[1] Принимая во внимание участие Асенет в обряде «благословенного помазания нетления», некоторые исследователи отмечают, что «образ брачного чертога в некоторых случаях ассоциируется с некоторыми религиозными ритуалами, в особенности с обрядом миропомазания (*Ев. Фил.* 67 [§ 66]; 67 [§ 67]; 74 [§ 95]; ср.: 84 [§1 25])» (*Uro R.* Gnostic Rituals from a Cognitive Perspective. P. 124). О ритуале миропомазания в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* см.: *Chesnutt R. D.* Perceptions of Oil in Early Judaism and the Meal Formula in Joseph and Aseneth //JSP 14 (2005). P. 113–132.

[2] По мнению Деконик, в гностической традиции валентиниан небесный двойник адепта представлен в некоторых случаях существом противоположного пола. Исследовательница отмечает, что, «согласно автору *Евангелия Филиппа*, ангел, с которым мистику предстоит соединиться, выступает в качестве существа другого пола. В тексте 65:8–11 приводится объяснение того, что никто не может избежать нападения нечистых духов с их сексуальными искушениями, если человек не примет в себя соответствующую "мужскую силу" или "женскую силу", представляющую, соответственно, "жениха" и "невесту". Поэтому, "если образ и ангел соединяются друг с другом", то восстанавливается изначальная андрогинность, и нечистый дух больше не сможет повредить человеку (65:24–26). В *Извлечениях из Теодота* ангелы — это "мужской" аспект изначального

чае земная личность и небесное существо соединяются в так называемой «*сизигии* — *mysterium conjunctionis* (тайне соединения) [человеческого существа] с его [или ее] ангелом или потусторонней личностью».[1] Несмотря на то, что концепция брачных чертогов известна нам в ее наиболее законченном виде по ранним неортодоксальным христианским источникам, текст *Апокрифа об Иосифе и Асенет*, возможно, представляет собой подтверждение предположения о возможности происхождения этой концепции из ранних иудейских преданий.

Для нашего исследования весьма важным представляется тот факт, что в ранних христианских источниках, содержащих образный строй, связанный с концепцией брачного чертога, один из участников *сизигии* зачастую изображается как небесный двойник человеческого существа. Так, в своем анализе валентинианского представления о *сизигии*, союзе, связывающем человеческое существо с его ангелом, Ж. Квиспел высказывает предположение, что ангел «воспринимается в качестве образа и двойника в контексте религиозных представлений как иудаизма, так и раннего христианства».[2]

Присутствие образного строя, связанного с концепцией брачного чертога, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* ранее уже отмечалось некоторыми исследователями.[3] Так, Р. Крэмер обращает внимание на некоторые связи между преображением Асенет в

андрогинного Человека из Книги Бытия 1:27, в то время как "высшее семя" представляет женский аспект. Это семя было удалено из Адама и стало Евой. Те существа женского пола, которые произошли от "высшего семени", должны "стать мужчинами", соединившись с ангелами мужского пола. Таким образом, изначальная андрогинность первого Человека восстанавливается, поскольку Ева вновь возвращается в Адама. Как результат этого, "мы воскреснем равными ангелам, объединив мужские части в одно целое". Следовательно, наши ангелы — это наши "женихи"» (*DeConick A.* Seek to See Him. P. 149–150).

[1] *Quispel G.* Genius and Spirit. P. 104.

[2] Ibid.

[3] См.: *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.233–234; *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 61.

существо «мужского» пола и концепцией брачного чертога в *Деяниях Фомы*.[1] Исследовательница отмечает, что

> ...в том же духе нам следует рассматривать и историю, содержащуюся в *Деяниях Фомы*, о молодоженах из царской семьи. В их брачную ночь Иисус в образе своего брата-близнеца, апостола Иуды Фомы, явился в их брачном покое до того, как они вступили в брачные отношения, и убедил их не делать этого, а вместо этого хранить вечную чистоту. На следующее утро родственники обнаружили невесту с открытым лицом. Ее мать, увидев ее в таком виде, спросила, почему она сидит рядом со своим мужем без стыда, как будто они были давно женаты, и ее отец повторил тот же вопрос. Невеста ответила: «И не покрыта я, ибо покров разврата от меня убран. И не стыжусь я, потому что постыдное от меня отодвинулось далеко».[2]

Р. Крэмер далее высказывает предположение, что «в данном случае, как и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 15.1, где говорится о повелении ангела, сказавшего, что Асенет должна удалить со своей головы покрывало, сексуальность и мотив покрытия головы тесно связаны между собой; непокрытая женщина “асексуальна”».[3] Следует отметить также, что в обоих сочинениях антропологические метаморфозы мистиков женского пола совпадают с появлением их небесных двойников. Следовательно, такое единение земной и небесной личностей пронизано мотивами глубоких из-

---

[1] Размышляя о статусе подобных апокрифических Деяний апостолов в раннем христианстве, Э. Кэмерон предупреждает, что «не следует представлять апокрифические Деяния как тексты, не принадлежавшие к основным течениям христианской жизни и мысли; они были неотъемлемой частью общей культурной среды I–II вв. Они были особенно важны для христиан благодаря тому, что в них содержалась концепция христианской высшей личности, излагавшаяся, прежде всего, в форме повествования, а затем в контексте аскетического учения; сочинения христианских авторов формировали стиль жизни древних христиан» (*Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. SCL, 55. Berkeley: University of California Press, 1991. P. 116).

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 198.

[3] Ibid. P. 261

менений в природе и социальном поведении адептов, проходящих обряд посвящения в Божьи тайны.

Несмотря на то, что результаты нашего анализа преданий о брачных чертогах в основном представлены сквозь призму более поздних неортодоксальных христианских взглядов, важно отметить, что авторы или переписчики текста *Апокрифа об Иосифе и Асенет* сами использовали техническую терминологию, относящуюся к содержащейся в этом произведении концепции. Так, в некоторых рукописях краткой редакции[1] особо подчеркивается тот факт, что небесный двойник Асенет, Обращение, приготовила *небесный брачный чертог* (νυμφῶνα οὐράνιον)[2] для тех, кто ее любит.[3] Таким образом, мы вновь видим подтверждение идеи о том, что в представлении авторов (или переписчиков) этого текста, подробности преображения Асенет и обретения ее небесной личности были тесно связаны с образным строем концепции брачных чертогов.

Небесный двойник Асенет

Фигуру Асенет можно рассматривать как сочетающую в себе очень сложные и загадочные предания о небесных двойниках. Как отмечалось ранее, в ее атрибутах представлены отражения описаний как земного Иосифа, так и его небесного двойника. Таким образом, ее небесный двойник тесно связан с небесным двойником Иосифа, с которым она соединена через мистический союз *сизигии*.

И такое само по себе сложное переплетение концепций, в котором мистик женского пола идентифицируется с высшей личностью Иосифа, еще более усложнено благодаря образу небесного двой-

---

[1] О терминологии, связанной с концепцией брачного чертога в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, см.: *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2. 227, note u; *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 184.

[2] *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 184.

[3] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 61; *Humphrey E. M.* Joseph and Aseneth. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 70.

ника, относящегося собственно к самой Асенет, представленного в форме фигуры Обращения.

Исследователи ранее отмечали, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* представлено уникальное сочетание мотивов о небесных двойниках, поскольку не только ангел, совершающий обряд посвящения мистика в Божьи тайны, изображается как небесная личность Иосифа, но далее в повествовании сама Асенет, в процессе этого обряда, обретает знание о своем собственном небесном двойнике по имени Обращение (Μετάνοια). В тексте *Иос. Асен.* 15:7–8 Небесный Человек раскрывает мистику-созерцателю такие сведения:

> И больше не будешь ты зваться именем «Асенет», но будет имя тебе «Град убежища», потому что многие племена, ко Господу Богу Всевышнему <обратившиеся>, в тебе найдут убежище, и многие народы, Господу Богу покорившиеся, под крылами твоими укроются, и кто во имя Обращения прилепится ко Господу Богу Всевышнему, те в стенах твоих спасены будут. Ибо Обращение — это Дщерь Всевышнего на небесах, прекрасная и весьма добродетельная. И это она всякий час просит Бога Всевышнего, ибо Он — Отец Обращения. И это она — хранительница всех дев, и любит вас весьма, и за вас просит всякий час Всевышнего, и уготовано всем, кто обращается, на небесах место упокоения, и обновит она заново всех, кто обратился, и это она будет им служительница на вечное время. А еще Обращение — это дева весьма прекрасная, чистая и вечно смеющаяся, и к тому же добрая и кроткая. Вот за это Отец Всевышний любит ее, и все ангелы ее почитают. И я тоже люблю ее сильно, потому что она сестра мне. И как она любит вас, дев, так и я вас люблю.[1]

В отношении этих концептуальных развитий Р. Крэмер замечает, что, подобно Иосифу, наделенному в истории своим небесным двойником, также и Асенет обладает своей собственной небесной личностью по имени Обращение. Уникальность этого псевдоэпиграфического текста, по сравнению с ранее рассмотренными источниками, состоит в том, что в нем один небесный двойник со-

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 112.

общает мистику о втором небесном двойнике. Интересно отметить, что Антропос и Метанойя представлены как брат и сестра, поскольку Небесный Человек говорит Асенет, что Метанойя — это его сестра. Такое взаимоотношение небесных двойников отражает связь между земными Иосифом и Асенет, которые неоднократно парадоксально идентифицируются в рассматриваемом тексте как брат и сестра.[1]

Р. Крэмер обращает внимание на различие в описаниях и функциях небесного двойника Асенет в краткой и пространной версиях этого сочинения.[2] Так, по мнению этой исследовательницы, в пространной версии образ Обращения более близок к преданиям о Премудрости Божией.[3] Идентификация небесного двойника Асенет с посреднической фигурой гипостазированной Софии, или Премудрости Божией, не представляется случайной. В нашем исследовании уже было показано, что различные посреднические фигуры воспринимались как божественные зеркала, в которых адепты лицезрели свои высшие личности. Подобная функция гипостазированной Софии как Божьего зеркала уже предполагается в ранних текстах, содержащих описание этой посреднической фигуры. Так, в тексте Премудрости Соломона 7:25–26 сообщается, что «она [Премудрость] — отражение вечного света, незапятнанное зеркало (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον) действующей силы Бога и образ (εἰκών) Его благости». Этот удивительный текст служит яркой иллюстрацией особых свойств небесного двойника, присущих этой выдающейся посреднической фигуре, поскольку Премудрость представлена не только как зеркало Бога, но и как Его образ, и эта концепция, как мы уже видели, обретает особую важность в некоторых рассказах о небесных двойниках, в которых небесный образ становится синонимом высшей личности адепта.[4]

---

[1] См., напр.: *Иос. Асен.* 7:8; 7:11.

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 130.

[3] Ibid. P. 61. Крэмер отмечает, что «персонификация Обращения напоминает образ Софии и других божественных существ женского пола в гностических текстах» (Ibid. P. 84).

[4] О подобного рода сопоставлении символизма «зеркала» и «образа» см.: *Jervell J.* Imago Dei. Gen 1,26 ff. im Spätjudentum, in der Gnosis und in

Р. Крэмер отмечает, что фигура небесного двойника Асенет представляется гораздо более загадочной, чем небесная личность Иосифа, так как в ранних иудейских источниках очень редко встречаются описания ангелов женского пола, присутствующих в системе небесной космологии.[1]

Интересно отметить, что некоторые функции небесной личности Асенет в форме Обращения, по-видимому, напоминают роли другого выдающегося небесного двойника, ранее изученного в нашем исследовании, а именно Метатрона. Так, Р. Крэмер замечает, что обоим персонажам присущи некоторые общие атрибуты и отличительные признаки, так как «оба они представляют собой небесных заступников, осуществляющих посредничество между человеческим и божественным мирами.[2] Также оба они представлены как обладающие исключительной красотой».[3]

Р. Крэмер особо обращает внимание на один из титулов Метатрона — «Возлюбленный»,[4] тесно связанный с титулом седьмого

---

den paulinischen Briefen. FRLANT, 76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. S. 185; *Kim S.* The Origin of Paul's Gospel. 2nd ed. WUNT, 2/4. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1984. P. 232; *Windisch H.* Der zweite Korintherbrief. KEK, 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924. S. 128.

[1] Исследовательница отмечает, что «описание Обращения и в целом эта концепция, выраженная в виде персонифицированной женской фигуры, представляются уникальными для текстов, составляющих различные редакции *Апокрифа об Иосифе и Асенет*» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 26).

[2] Р. Крэмер отмечает, что «обретение Асенет ее нового имени, "Град убежища", служит указанием на ее будущую роль как приюта и защиты всех тех, кто посвятит себя Богу в покаянии, и этой ролью уже наделен небесный двойник Асенет, Божественное Обращение, дочь Бога» (Ibid. P. 5).

[3] Ibid. P. 131.

[4] «Я заклинаю тебя, [Метатрон], более возлюбленный и дорогой, чем все другие небесные существа, [верный служитель] Бога Израиля, Первосвященник, глава [священник]ов, ты, кто обла[дает семьюдеся]тью именами; и чье имя [подобно твоему Господину]... Великий Князь, назначенный над великими князьями, глава всех станов» (*Schiffman L. H., Swartz M. D.* Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. P. 145).

допотопного героя, который уже в мифологии Месопотамии обозначался как «возлюбленный богов».[1] В отношении этих преданий Р. Крэмер замечает, что «подобно тому как Метанойя названа возлюбленной Бога на небесах (а в пространной версии еще и ангела), также и о Метатроне в некоторых текстах говорится, что он весьма любим на небесах».[2]

Следует отметить, что в случае Асенет-Метанойи функции земной и небесной личностей адепта являются четко разделенными, что, по-видимому, указывает на одновременное пребывание Асенет и ее небесного двойника в соответствующих мирах, и такое состояние вещей ранее уже отмечалось в исследованиях, посвященных другим посредническим фигурам, связанным с концепцией небесного двойника. Так, Р. Крэмер подчеркивает, что «на земле Асенет будет отныне защищать тех, кто посвятит себя Богу посредством обращения [*метанойи*], в то время как на небесах Метанойя сама будет постоянно возносить молитвы Богу от лица кающихся людей, нуждающихся в обращении».[3]

С. Дойч также размышляет над этими похожими, но все же разграниченными функциями земной и небесной личностей адепта. Исследовательница отмечает, что в своем новом состоянии Асенет становится одновременно небесным и земным существом. Она наделяется ролью, соответствующей ролям ангела по имени Обращение, или Метанойя, исполняя соответствующую земную роль от лица всех кающихся и обратившихся людей.[4]

С. Дойч также обращает внимание, что небесная личность Асенет наделена обязанностями писца — ролью, уже встречавшейся в нашем исследовании различных рассказов о небесных двойниках. Дойч отмечает, что Асенет «преобразилась в образ Госпожи Премудрости... Ее связь с персонифицированной Премудростью служит указанием на то, что в своей новой роли она обретает долж-

---

[1] «Энмедуранки [царь Сиппара], возлюбленный Ану, Энлиль [и Эа]» (*Lambert W. G.* Enmeduranki and Related Matters // JCS 21 (1967). P. 132).

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 131.

[3] Ibid. P. 130.

[4] *Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 335.

ность писца, что будет в некоторой степени подтверждено ее ассоциацией с образом Левия в дальнейшем ходе повествования».[1]

Как и в случае с небесным двойником Иосифа, отражающим свойства и атрибуты земного Иосифа, небесная личность Асенет также обладает некоторыми чертами, благодаря которым она напоминает земную героиню данного рассказа. В этом отношении Р. Крэмер замечает, что в той же мере, в какой Метанойя выступает в роли небесного двойника Асенет, она уподобляется образу земной Асенет. Исследовательница также подчеркивает, что эти общие признаки представлены в расширенном и даже еще более явном виде в пространной редакции рассматриваемого псевдоэпиграфа.[2]

Преображение в зеркале

После описания встречи Асенет со своим небесным двойником (рассказа, наполненного мотивами глубоких антропологических и духовных метаморфоз), в рассматриваемой истории представлено еще одно удивительное повествование о преображении главной героини. На этот раз преображающим переменам подвергается ее лицо. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 18:3–11 представлено следующее описание этого события:

> И встретил ее дядька и видит: лицо ее поникло от скорбей, и плача, и голода семидневного. И опечалился он и заплакал, и взял ее правую руку и поцеловал ее, и промолвил: «Что с тобой, дитя мое, что так поникло лицо твое?» И сказала ему Асенет: «Голова моя болела весьма, и сон не коснулся очей моих, — вот отчего поникло лицо мое». И ушел дядька ее, и убрал дом, и приготовил трапезу... И вспомнила Асенет слова дядьки своего, как говорил он ей: «Поникло лицо твое». И вздохнула она тяжко, и весьма опечалилась, и сказала: «Горе мне, несчастной! Поникло лицо мое. Увидит меня Иосиф и

[1] *Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 335–336.

[2] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 27

презрит». И оборотилась она к совоспитаннице своей: «Принеси мне чистой воды из источника, и умою лицо свое». И та принесла ей чистой воды из источника и налила ее в чашу. И склонилась Асенет умыть лицо свое, и в воде увидела его, и было оно, как солнце, а глаза ее — как восходящая денница, щеки ее — как поля Всевышнего, а румянец на щеках — как кровь сына человеческого, губы ее — как роза жизни, начавшая распускаться, а зубы ее — как воины, выстроенные к битве, волосы главы ее — как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими, а шея ее — как кипарис прекрасный, груди же ее — как горы Бога Всевышнего. И как увидела себя в воде Асенет, изумилась увиденному, и возрадовалась великой радостью, и не умыла лица своего, сказавши: «Не смыть бы мне красоту эту великую». И вошел дядька ее сказать, что все готово, как было велено. И едва увидел Асенет, затрепетал, замер, не в силах слова вымолвить, и устрашился страхом великим, и бросился в ноги к ней, и сказал: «Что это, госпожа моя? И что это за красота столь великая и дивная? Или Господь Бог небесный выбрал тебя в невесты первородному сыну Своему Иосифу?»[1]

Это описание преображения мистика в зеркале поверхности воды заслуживает нашего самого пристального рассмотрения, так как оно напоминает нам об уже знакомых темах, ранее встречавшихся в нашем анализе преданий о небесных двойниках Еноха, Моисея и Иакова.

Важными моментами повествования служат утверждения воспитателя («дядьки»), приведенные в начале и в конце данного эпи-

[1] *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 117–118. В связи с этим эпизодом, Бурхард задается вопросом, на который он сам же и отвечает: «Служит ли эта сцена отражением магической практики, в процессе которой использовалось отражение в воде, налитой в сосуд (*Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 193)? Возможно, что нет, так как в этом тексте не говорится о том, что Асенет думала о чем-либо ином, кроме желания умыться, и она не претерпела преображения в результате созерцания своего отражения на поверхности воды. Внезапно обретенная Асенет красота отчасти служит исполнением обещания, данного ей ангелом в *Иос. Асен.* 16:16. Она почти превращается в ангельское существо (см.: 20:6; ср.: Деян. 6:15; 2 Кор. 3:18)» (*Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.232).

зода. Благодаря его реакции, автор рассматриваемого сочинения привлекает внимание читателя к ключевой теме эпизода, а именно удивительной метаморфозе лица Асенет.[1] В самом начале воспитатель расстраивается, видя грустное лицо Асенет, и говорит, что оно «поникло», а в конце этого рассказа, увидев ее вновь после того, как она взглянула на свое отражение в зеркале «чистой воды»,[2] он теряет дар речи, исполнен страха и бросается к ее ногам.[3] Неожиданная реакция «дядьки» напоминает иудейские теофанические рассказы, в которых провидцы встречаются с ангельскими или божественными манифестациями, представленными в том числе и антропоморфной Божией Славой (*Кавод*), зачастую обозначаемой в этих рассказах как «Лицо». Более того, как было отмечено ранее, реакция воспитателя зеркально отражает представленную ранее реакцию самой Асенет на появление небесного гостя.[4] Совершенно очевидно, что ритуал созерцания «лица» в воде

---

[1] Э. Честер отмечает, что «подобное преображение Асенет представляется совершенно удивительным фактом, даже учитывая контекст истории, содержащейся в романе» (*Chester A.* Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology. WUNT, 207. Tübingen: Mohr / Siebeck, 2007. P. 78).

[2] Важно отметить, что ранее, в 14-й главе апокрифа, Небесный Человек повелевает Асенет умыть ее лицо живой водой: «Умой лицо твое и руки твои водою живою». С. Дойч замечает удивительное соответствие между двумя событиями. По словам исследовательницы, «в обоих мирах, в мире видений и в повседневном мире, Асенет умывается "живой водой" (14:15; 18:8–9)» (*Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 346).

[3] С. Дойч отмечает, что «в результате окончательного омовения Асенет приходит к осознанию того, что ее лицо теперь, "как солнце", и она стала еще красивее в процессе внутреннего преображения (18:8–9). Теперь она, подобно Иосифу, стала, "как солнце". Результат преображения подтвержден ее воспитателем, который сначала приходит в замешательство от ее красоты, а затем "устрашается страхом великим, и бросается к ней в ноги", и это поведение соответствует реакции мистика на видения, представленные в апокалиптических текстах (18:10–11)» (Ibid. P. 346).

[4] Р. Крэмер также привлекает внимание исследователей к реакции воспитателя, отмечая, что «восприятие воспитателем нового облика

кардинальным образом изменил внешность главной героини.[1] Размышляя над этим драматичным изменением, К. Бурхард высказывает предположение о том, что «она приблизилась к состоянию ангельского существа».[2]

Филоненко, Бурхард и другие исследователи предпринимали попытки связать мотив видения отражения Асенет в воде с магическими обрядами, распространенными в религиозной среде греко-римского периода, рассматривая данное действие как связанное с ритуалом гадания на воде, леканомантией.[3] В то время как связи

Асенет представляет большой интерес. Его реакция на ее впечатляющую красоту в точности соответствует восприятию самой Асенет ангельской фигуры ранее: он встревожен, теряет дар речи, испуган и, в конце концов, падает к ее ногам» (*Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 71). В связи с этим эпизодом, Дж. Брук также отмечает, что «ее [Асенет] ангельский статус подтверждается реакцией первого человека из тех, кто ее увидел: “и едва он увидел Асенет, затрепетал, замер, не в силах слова вымолвить, и устрашился страхом великим, и бросился в ноги к ней, и сказал: ‘Что это, госпожа моя? И что это за красота столь великая и дивная?’ (18.11)”. Такое восприятие типично для людей, испытавших потрясение от встречи с ангелом» (*Brooke G.* Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth. P. 168).

[1] С. Дойч отмечает, что «Асенет обретает новый облик посредством различных аскетических практик. Она не возносится на небеса; скорее, Небесный Человек нисходит, чтобы говорить с ней. Тем не менее, его образ служит указанием на то, что посредством такого рода видения Асенет пересекает границу, отделяющую земной мир от небесного. Это преодоление земного состояния подтверждается в тексте 18:9 описанием ее изменившейся внешности» (*Deutsch C.* Aseneth: Ascetical Practice, Vision, and Transformation. P. 336).

[2] *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 2.232. См. также *Иос. Асен.* 20:6: «И увидели они Асенет — будто свет явился, и была красота ее, как красота небесная» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 119).

[3] См.: *Philonenko M.* Joseph et Aséneth. P. 193, note 18,7. О гидромантии или леканомантии (практике гадания по поведению воды в месопотамских и греко-римских источниках) см.: *Pettinato G.* Die Ölwahrsagung bei den Babyloniern. StSem, 21–22. Roma: Istituto di studi del Vicino Oriente, 1966; *Ogden D.* Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook. New York: Oxford University Press, 2002. P. 39–40,

с эллинистическими магическими практиками справедливо признавались различными исследователями в их стремлении прояснить происхождение мотива преображения Асенет, при этом нередко не уделялось должного внимания возможным соотношениям между данным мотивом и некоторыми иудейскими мистическими преданиями о встрече со сверхъестественными явлениями, отраженными в воде. Тем не менее, некоторые ученые обращали внимание на значение ритуалов, связанных с водой, в мистицизме Меркавы и традиции Хейхалот.[1] Принимая во внимание вышеупомянутые параллели между *Апокрифом об Иосифе и Асенет* и

205–206; *Anor N.* Reading the Oil Omens: A Study of Practice and Record of Mesopotamian Lecanomancy. Jerusalem: Hebrew University, 2010. Размышляя над смыслом такого рода магии, Ж. Квиспел отмечает, что «самый показательный пример, важный для нашего исследования, — это леканомантия, явление божества при гадании над сосудом с водой... Божество является заклинателю в воде, содержащейся в сосуде, после того как тот призывал этого бога и побуждал его снизойти к нему. Заклинатель смотрит на воду и видит на ее поверхности отражение Господа: этим видением даруется причастность к божественной природе (*isotheou physeōs kurieusas*)... В главе 14-й сочинения *Поймандр* эта тема раскрывается в отношении концепции Антропоса, т. е. Антропоморфной Славы из Книги пророка Иезекииля 1:26. Человек смотрит сквозь гармонию семи сфер и проявляет внизу свою форму. Природа очарована им, созерцая его отражение в воде. Вследствие этого Антропос нисходит в неразумное тело и становится земным человеком. Он зачарован своим отражением в воде и проявляет желание обитать в нижнем мире...» (*Quispel G.* Judaism and Gnosis // *Idem.* Gnostica, Judaica, Catholica. P. 553–555).

[1] *Dennis G. W.* The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis // AC 19 (2008). P. 84–106. Р. Лессес привлекает внимание исследователей к особому мистическому ритуалу созерцания божества в воде: «Ты будешь наблюдать сквозь сосуд — совершая заклинания в любой день и любую ночь, когда пожелаешь, в любом месте, где захочешь, созерцая бога в воде и слушая голос, исходящий от бога, говорящий в стихах в ответ на любые вопросы, которые ты пожелаешь задать» (*Lesses R. M.* Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism. Harrisburg: Trinity Press International, 1998. P. 329).

традицией Меркавы, подобного рода мотивы следует рассмотреть более пристально.

М. Ниссинен высказывает предположение, что «в литературе Хейхалот вода не просто служила необходимым условием в подготовке ритуала общения мистика с Божьим Присутствием, но также определяла место совершения такого откровения, и, что следует отметить особо, представляла собой средство для введения мистика в измененное состояние сознания».[1] Более того, в рассказах традиции Хейхалот видение воды или ее «подобия» нередко было проверкой мистической подготовки адепта, входившего в шестой небесный чертог.[2]

Тема способности мистика созерцать богоявление на поверхности воды, возможно, присутствует уже в самом раннем источнике традиции Меркавы — в 1-й главе Книги пророка Иезекииля. Так, в некоторых иудейских мистических текстах предпринимаются попытки интерпретировать откровение, дарованное Иезекиилю, как видение, отраженное в зеркале поверхности воды, а именно в зеркале реки Ховар.[3] В одном таком мистическом толковании, тексте, известном как *Видения Иезекииля*, обнаруживается следующее удивительное объяснение пророческого видения:

---

[1] *Nissinen M.* Sacred Springs and Liminal Rivers: Water and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean//Thinking of Water in the Early Second Temple Period/Eds. E. Ben Zvi, C. Levin. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014. P. 35.

[2] Об этом мотиве см.: *Morray-Jones C. R. A.* A Transparent Illusion. The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical and Tradition-Critical Inquiry. JSJSS, 59. Leiden: Brill, 2002.

[3] В связи с интерпретацией видения Иезекииля как отражения в зеркале, С. Ким отмечает, что «принимая во внимание описания эпифанических видений, ранее рассмотренных нами, особенно Иез. 1, мы узнаем о том, что их первоначальный смысл состоит в “созерцании как бы зеркального отражения”... Понятие созерцания Бога в таком контексте означает видение Его как отражения в зеркале, т. е. созерцания образа на зеркальной поверхности. В тексте Иез. 1:5 представлен образ зеркала посреди огня, в котором являются Божий престол... Таким образом, Иезекииль созерцает Бога, “как в зеркале”» (*Kim S.* The Origin of Paul’s Gospel. P. 232).

Во время созерцания Иезекиилем своего видения Бог открыл ему семь небес, и он увидел Силу. Они сочинили притчу. Чему это можно было бы уподобить? Человеку, отправившемуся в лавку брадобрея, чтобы сделать себе прическу, которому предложили посмотреть на себя в зеркало. Когда он смотрелся в зеркало, прошел царь. Он видел царя и его свиту в дверном проеме. Брадобрей повернулся и сказал ему: «Оглянись, посмотри на царя». Он сказал: «Я уже видел в зеркале». Так Иезекииль стоял при реке Ховаре и смотрел на воду, и семь небес открылись ему, и он увидел Божью Славу, *хаййот*, ангелов, воинства, серафимов и существ с искрящимися крыльями, присоединившихся к Меркаве. Они прошествовали в небесах, а Иезекииль увидел их в воде. Поэтому написано: При реке Ховаре (Иез. 1:1).[1]

Размышляя над этим текстом, Д. Гэлперин отмечает, что, «смотрясь в реку Ховар, Иезекииль видит первоначальные воды, *Хаййот* и других существ Божественной Колесницы (что следует понимать как их отражения в этих водах)».[2] Некоторые исследователи высказывали мнение, что подобная практика созерцания Божьего Образа или его Формы (*Кавод*) в водах, возможно, превратилась в мистический ритуал, хорошо знакомый иудейским авторам апока-

[1] *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 265. В некоторых раввинистических источниках также особо подчеркивается, что и другой великий иудейский пророк, Даниил, также как и Иезекииль, тоже получил свои откровения «у воды». Так, из сочинения *Мехилта де-рабби Ишмаэл* мы узнаем следующее: «Некоторые говорят: Даже несмотря на то, что Он говорил с ним за пределами земли, и благодаря заслугам отцов, Он делал это только в чистом месте, возле воды, как сказано: “И я был у реки Улая” (Дан. 8:2). И вновь говорится: “Когда был я на берегу большой реки Тигра” (Дан. 10:4); “Было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре” (Иез. 1:3)» (*Lauterbach J. Z.* Mekhilta de-Rabbi Ishmael. P. 1.4–5).

[2] *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 230. Д. Гэлперин также указывает на отрывок из *Шмот Рабба*, в котором говорится о явлении небесных высей египетским коням в Красном море. В *Шмот Рабба* 23:14 говорится следующее: «*Ramah bayam* (он бросил их в море) следует читать как *re'eh mah bayam*: “Вот, то, что в море!” Я созерцал в море высоту (*rumo*) мира» (*Freedman H., Simon M.* Midrash Rabbah. P. 3.292).

липтических и мистических сочинений. Так, по мнению Д. Гэлперина, в тексте *Видений Иезекииля*

> ...нашла свое отражение реальная практика иудейских мистиков, использовавших естественные водоемы как зеркала, в которых они могли видеть сверхъестественных существ, являвшихся в небесах. Такого рода гадание на воде, с использованием сосудов, наполненных водой (нередко с добавлением масла) в качестве зеркал, в которых заклинатели могли видеть божественные образы, по-видимому, было широко распространено в древнем мире.[1]

Д. Гэлперин высказывает предположение, что подобный ритуал предоставлял возможность мистику соединить небесный и земной миры, поскольку, «когда Меркава появлялась в водах, вышний мир погружался в нижний».[2]

Следует отметить, что в текстах *Вайикра Рабба* 1:14[3] и *Книги Зогар* II.82b[4] проводится связь между откровением при реке Хо-

[1] *Halperin D.* The Faces of the Chariot. P. 231.

[2] Ibid. P. 237.

[3] В *Вайикра Рабба* 1:14 говорится: «Каково различие между Моисеем и другими пророками? Рабби Иехуда бен Илай и другие рабби [объясняли это различие каждый по-своему]. Рабби Иехуда сказал: Сквозь девять зеркал созерцали пророки [свои видения]. На это указывает сказанное: Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховар» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.17).

[4] В *Книге Зогар* II.82b говорится: «Рабби Хийа также растолковал, в соответствии с эзотерическим учением, видение Иезекииля: "из средины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека", сказав, что там был священный Чертог, в котором пребывали четыре Живых существа, самые древние небесные обитатели, совершающие служение пред Святым Древним, и они составляют сущность Высшего Имени; и что Иезекииль видел только подобие высших Колесниц, ибо объект его созерцания происходил из того места, где не было всей полноты света. Далее он сказал, что существуют нижние реалии, соответствующие вышним, и так это устроено повсюду, и все они связаны между собой. Наши учителя наставляли нас в том, что Моисей получил свое пророческое видение в ясном зеркале, в то вре-

варе и видениями Моисея Славы Божией (*Кавод*), отраженной в зеркале. В нашем исследовании мы уже встречали подобное развитие преданий, связанных с именем Моисея, в которых образ зеркала часто использовался в связи с концепцией небесных двойников земных адептов. Не представляется случайным тот факт, что эта тема появляется также и в *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, где развитие концепции небесного двойника достигает своего апогея.

Теперь нам следует более пристально рассмотреть некоторые особые подробности видения Асенет своего отражения в воде. Одна интересная черта 18-й главы *Апокрифа об Иосифе и Асенет* состоит в том, что лицо мистика сначала изображается как «поникшее»,[1] а затем как светоносное.[2] По-видимому, описание подобного рода изменения предполагает присутствие в нем антропологического смысла, напоминая о двух состояниях Адама: сияющего до грехопадения в Эдемском саду и омраченного после этих событий, когда Образ Божий «поник» в первом человеке. В данном случае, вероятно, Асенет проходит через обратную трансформацию, с помощью которой человеческое состояние восстанавливается в его сущности до грехопадения путем обретения заново всецелого проявления Божьего Образа. В этом отношении интересно отметить, что отражение Асенет в воде представляет собой не только ее «лицо», а скорее ее «бюст»[3] (включая шею и грудь), что

мя как другие пророки созерцали свои видения в мутном зеркале. Так написано относительно Иезекииля: "Я созерцал видения Бога", в то время как в связи с различием между Моисеем и другими пророками сказано: "если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении... Но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем доме Моем. Устами к устам говорю Я с ним" (Числ. 12:7–8). Рабби Йосе замечает, что все пророки в сравнении с Моисеем подобны женщинам в сравнении с мужчинами» (*Sperling H., Simon M*. The Zohar. P. 3.248).

[1] «"Что с тобой, дитя мое, что так поникло лицо твое?" И сказала ему Асенет: "Голова моя болела весьма, и сон не коснулся очей моих, — вот отчего поникло лицо мое"».

[2] «И склонилась Асенет умыть лицо свое, и в воде увидела его, и было оно, как солнце...».

[3] «а шея ее — как кипарис прекрасный, груди же ее — как горы Бога Всевышнего».

служит напоминанием об особом символизме, содержащемся в тексте *Лествицы Иакова*, где подобного рода «бюст» означает *iqonin* Иакова.

Принимая во внимание вышеупомянутые предания, связанные с именами Еноха, Моисея и Иакова, в которых понятия *паним* (лицо) и *целем* (образ) нередко очень тесно связаны между собой и даже взаимозаменяемы, можно предположить, что в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* представления о «лице» / «бюсте» Асенет связаны с концепцией Божьего Образа.[1] Если наши предположения верны, в таком случае ритуал эсхатологического восстановления Божьего Образа посредством созерцания отражения в воде напоминает нам об иудейских и христианских традициях, в которых небесные посредники Образа Божьего представлены созерцающими свое отражение в воде. Так, к примеру, в *Герметическом корпусе* 1:14 Первочеловек, охарактеризованный здесь как воплощение Божественного Образа[2] (τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων),[3] изображен взирающим на водную поверхность, подобным образом способствуя появлению своего нижнего материального двойника:

---

[1] В раввинистических источниках символизм Божьего образа Адама нередко отождествлялся с символизмом его светоносного лица. Ср.: *Вайикра Рабба* 20.2: «Реш Лакиш, от имени Рабби Шимона бен Менаше сказал: Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило ее своей сияющей яркостью его лицо! Тебе не следует удивляться. В обычной жизни, если кто-либо изготавливает подносы, один для себя, а другой для своей семьи, чей будет более красив? Разве не свой собственный? Подобным образом и Адам был сотворен ради служения Святому, будь Он благословен, а солнечный диск ради служения человечеству» (*Freedman H.*, *Simon M.* Midrash Rabbah. P. 4.252).

[2] В *Герм. корп.* 1:12 говорится: «Своею красотою Человек воспроизводил образ Отца; Бог действительно полюбил Свое подобие и отдал Человеку все Свои творения» (пер. К. Богуцкого в книге: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев; М., 1998. С. 16).

[3] *Герм. корп.* 1:12 (*Nock A. D.*, *Festugière A.-J.* Corpus Hermeticum. Paris: Société d'Edition «Les belles lettres», 1945. P. 1.10).

И сей властитель мира и существ смертных и бессловесных через всеобщие связи и крепкое устройство кругов показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога. Пред этой чудесной красотой, где все энергии семи Управителей были соединены в форму Бога, Природа улыбнулась от любви, узрев отражение благолепия Человека в воде и его тень на земле. И он, увидев в Природе изображение, похожее на него самого, — а это было его собственное отражение в воде, — воспылал к ней любовью и возжелал поселиться здесь. В то мгновение, как он это возжелал, он это и совершил, и вселился в бессловесный образ. Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви.[1]

Интересно отметить, что в следующих строках *Герметического корпуса* (1:15), по-видимому, постулируется существование двойника человеческого существа, и эта мысль обосновывается совершением упомянутого выше первоначального акта созерцания Первочеловеком Образа в воде: «И вот почему единственный из всех существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности».[2] Подобное предание, в котором Божий Образ появляется как отражение в воде, получает широкое распространение в ранней христианской литературе. Анализируя этот мотив в апокрифических христианских источниках, Г. Струмза отмечает, что

...как в сочинении *Поймандр*, так и в некоторых других текстах об образе Божьем говорится, что он появляется как отражение в воде. Так, в *Апокрифе Иоанна* Сын Человеческий являет на поверхности воды образ человеческой (ἀνδρέος) формы (τύπος) существа под названием Антропос, невидимого Отца Вселенной. В сочинении *Сущность Архонтов* образ Нетления, появляющийся на воде, явным образом назван образом Божьим. В трактате *О происхождении мира* существо по имени Пистис являет подобие своего величия на поверхности воды.[3]

---

[1] Пер. К. Богуцкого в: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 16–17.

[2] Там же. С. 17.

[3] *Stroumsa G. G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // HTR 76 (1983). P. 275.

Следует отметить, что в некоторых ранее упомянутых манихейских источниках, в которых концепция двойника играет очень важную роль, можно обнаружить упоминания об особом ритуале встречи с небесным двойником как Образом Божьим, отраженным в воде. Так, в главах 11–12-й *CMC*, где Мани сообщает о своих первоначальных и последующих встречах со своим небесным двойником или «сотоварищем», содержится загадочное утверждение этого мистика из Месопотамии, сообщающего, что «...из источника воды (ἐκ τῆς πηγῆς τῶν ὑδάτων) явился мне человеческий образ (εἶδος ἀνθρώπου), показавший мне рукой "покой", чтобы я не мог грешить и причинять ему боль».[1] Несмотря на то, что в главах 11–12-й *CMC* напрямую не проводится связи между этим явлением в воде и «сотоварищем», в своем недавно опубликованном исследовании Ч. Стэнг допускает возможность связи этого видения с преданиями о небесном двойнике.[2] Ч. Стэнг также обращает внимание на еще один отрывок, находящийся в 94–96-й главах *CMC*, в котором представлена сцена созерцания отражения в воде. В этом отрывке основатель секты сторонников обряда погружения в воду Элкасай тоже встречает «образ человека» на поверхности воды. В *CMC* 94–96 говорится:

> Ибо Элкасай, основатель вашего закона, указал (на это): ибо, когда он направлялся к воде ради омовения, образ человека (εἰκὼν ἀνδρὸς) явился ему из источника воды... И вновь, спустя долгое время, он захотел омыться в воде и повелел своим ученикам [найти] место, в котором не было бы [слишком много] воды, чтобы он мог омыться. [Его] ученики [нашли] для него подходящее место. Но когда он [уже был готов] к совершению омовения, вновь во

---

[1] *Koenen L.*, *Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex. S. 8; *Gardner I.*, *Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 49.

[2] *Stang C.* Our Divine Double. P. 168–169. Далее в своем исследовании Стэнг высказывает предположение, что, «возможно, этот "образ в зеркале" впервые был представлен читателю в той части этого сочинения, которая сейчас не поддается прочтению. Или, возможно, под этим "образом в зеркале" подразумевается явившееся в воде лицо человека (12:1–2), которого, по моему мнению, следует идентифицировать как двойника-сотоварища Мани» (*Stang C.* Our Divine Double. P. 170).

второй раз образ человека (εἰκὼν ἀνδρὸς) явился ему из этого источника...[1]

Ч. Стэнг высказывает предположение, что в этом эпизоде образ на поверхности воды представляет собой не самого Элкасая. Ч. Стэнг далее отмечает, что, таким образом, «возникает вопрос о том, не является ли этот образ также божественным сотоварищем (*Сизигом*) Апостола света, в данном случае посещающим не одного из “апостолов” (такого, к примеру, как Будда, Зороастр или Иисус), а руководителя религиозного движения, Элкасая, который затем установит закон для общины сторонников обряда погружения в воду, в которой и будет воспитываться Мани».[2]

Такого рода предания, в которых Образ Божий представлен как отражение в воде, возможно, оказали влияние на формирование концепции эсхатологического восстановления «лица» Асенет, понятия, которое в рассказах о небесных двойниках нередко ассоциируется с Божьим Образом.

Более того, мотив окончательного преображения Асенет в зеркальной глади воды, возможно, сформировался под влиянием некоторых других иудейских концепций, подобных тем, которые можно обнаружить в тексте 2 Кор. 3:15, где преображения в Образ Божий связываются с видением Божьей Славы, отраженной в зеркале. Принимая во внимание все эти свидетельства, можно предположить, что видение Асенет представляет собой финальную стадию процесса обретения ею своей небесной личности, когда лицо адепта превращается в зеркальное отражение Божественной Славы (*Кавод*), известной также как Божье Лицо (*Паним*).

---

[1] *Koenen L., Römer C.* Der Kölner Mani-Kodex. S. 66; *Aitken E. B.* The Cologne Mani Codex//Religions of Late Antiquity in Practice/Ed. R. Valantasis. Princeton Readings in Religions; Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 168.

[2] *Stang C.* Our Divine Double. P. 284. Ч. Стэнг обращает внимание на еще одно раннее предание, в котором образ небесного двойника сопоставляется с мотивом созерцания отражения в воде, а именно историю Нарцисса. В своем исследовании он напоминает нам, что этот мифологический мотив был использован в качестве важного средства для выражения смысла концепции небесного двойника в сочинениях Платона и Плотина (Ibid. P. 213 ff.).

Мотив преображения лица провидца также напоминает о другом теофаническом повествовании, а именно рассказе о метаморфозе лица Еноха во *Второй книге Еноха*, произошедшей, как мы помним, сразу же после обретения патриархом своей небесной личности. Похожее событие обретения двойника происходит и незадолго до преображения Асенет. Следует напомнить, что в обоих повествованиях преображенные герои также претерпевают процесс перехода из состояния их «небесных» личностей к своим «нормальным» земным идентичностям. В данном отношении интересно отметить, что эти ключевые процессы перехода из одного состояния в другое в обоих произведениях сопровождаются явно выраженным преображением лиц адептов. Процессы преображения главных героев во *Второй книге Еноха* и *Апокрифе об Иосифе и Асенет*, тем не менее, удивительным образом отличаются друг от друга: в то время как лицо Еноха перед его путешествием на землю проходит процедуру «охлаждения», совершаемого «остужающим» ангелом, лицо Асенет, напротив, обретает вид небесной красоты. Это событие подобно как бы удалению покрывала с ее лица посредством загадочного водяного зеркала, открывшего ее новый, преображенный облик.

Несмотря на тот факт, что на формирование обоих повествований оказали влияние концепции, связанные с фигурой Моисея, мотив преображенного лица Асенет, по-видимому, более близок к известной библейской истории, изложенной в Книге Исход, где великий пророк закрывает вуалью свое преображенное сияющее лицо. Размышляя над описанием преображения Асенет, содержащимся в тексте *Иос. Асен.* 20:6,[1] Р. Крэмер допускает происхождение мотива преображения Асенет из библейской истории Моисея, высказывая предположение, что

> возможно, в тексте также содержится намек на преображение Моисея, представленное в Исх. 34:29–34, где говорится, что, когда Моисей сошел вниз с горы Синай, он не знал, что его лицо сияло в

[1] В *Иос. Асен.* 20:6 говорится: «И пришли отец и мать ее и все родственники ее с поля наследия. И увидели они Асенет — будто свет явился, и была красота ее, как красота небесная» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 119).

результате его бесед с Богом. После переживания этого мистического опыта Моисей стал закрывать свое лицо покрывалом при разговорах с представителями общины Израиля, за исключением тех случаев, когда он отправлялся разговаривать с Богом. Данное повествование позволяет интерпретировать мотив закрывания лица Асенет иначе, чем это обычно принято, а именно объясняя рассматриваемый мотив ее статусом знатной дамы. В более поздних иудейских мистических источниках, по мнению их авторов, лицо Моисея сияло, так как на нем отражалась Божья Слава. Мотив закрывания лица Асенет может служить аналогией к соответствующему мотиву из истории Моисея: подобно тому как Моисей говорил с Богом лицом к лицу и созерцал Божий Образ, также и Асенет общалась с Богом, или, по крайней мере, с проявлением Бога в форме ангела. Следовательно, подобно лицу Моисея, ее лицо сияло, и для него требовалось покрывало ради защиты других людей от обжигающего сияния ее лица.[1]

Эпизод с преображением Асенет в определенной степени напоминает о некоторых внебиблейских преданиях о Моисее, особенно содержащихся в сочинении *Эксагоге*, где тесть Моисея называет его «чужестранцем» (ξένος), словом, которое, как уже предполагалось ранее, может служить указанием на возможное преображение Моисея, изменившее его до неузнаваемости. Следует отметить, что в обоих сочинениях (*Эксагоге* и *Апокрифе об Иосифе и Асенет*) именно члены семьи мистиков или приближенные к ним люди привлекают внимание читателей и самих главных героев к событию преображения их лиц. В этом отношении реакцию воспитателя Асенет, а затем и самого Иосифа[2] на ее преображенный облик можно сравнить с реакцией тестя Моисея Иофора.

В заключение этой части нашего исследования следует указать на тот факт, что видение отражения мистика в водяном зеркале, по-видимому, представляет собой наивысшую точку в процессе развития идеологии небесного двойника, концепции, оказавшей

---

[1] *Kraemer R.* When Aseneth Met Joseph. P. 72–73.

[2] См.: *Иос. Асен.* 19:4: «И вышла Асенет из дома навстречу Иосифу, и увидел ее Иосиф, и удивился красоте ее, и сказал ей: “Возвести мне скорее, кто ты”» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 118).

столь существенное влияние на формирование богословского смысла текста *Апокрифа об Иосифе и Асенет*. Принимая во внимание такой аспект рассматриваемой проблемы, следует подчеркнуть, что все главные герои истории, Небесный Человек, Иосиф и Асенет, по-видимому, служат «зеркальными отражениями» друг друга, поскольку они наделены сходными теофаническими атрибутами и отличительными признаками, вызывающими похожую реакцию со стороны увидевших их персонажей. Подобная концепция воплощенного «зеркала» играет важнейшую роль в богословском контексте этого произведения, в котором все главные действующие лица описываются как отражения Божественной Славы.